

ISTITUTO ITALIANO DI SCIENZE UMANE

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI
“FEDERICO II”

DOTTORATO DI RICERCA IN
“STORIA E SOCIETÀ DELL’ETÀ MODERNA
E CONTEMPORANEA”

XX CICLO

Indirizzo “Storia e Scienze Sociali”

***STORIA E SOCIOLOGIA DELLA CHIESA:
L’OPERA DI GABRIEL LE BRAS***

Tutor:
Ch.mo Prof.
Roberto Delle Donne

Dottorando:
Gianluca De Nicola

INDICE

CAPITOLO I

Cenni biografici su Gabriel Le Bras p. 1

1.1 *Dagli anni della formazione all'università di Strasburgo*

1.2 *La svolta del 1931 e la Société d'histoire ecclésiastique de la France* p. 5

1.3 *Le opere della maturità e il Groupe de sociologie des religions* p. 10

1.4 *Tra Chiesa e Stato: Gabriel Le Bras al Quai d'Orsay* p. 14

PARTE I - LA STORIA DEL DIRITTO CANONICO

CAPITOLO II

Le idee e i maestri: le premesse dell'opera di Gabriel Le Bras p. 21

2.1 *Il contesto culturale* p. 21

2.2 *La svolta delle Annales* p. 24

2.3 *Paul Fournier: la vita* p. 28

2.4 *Paul Fournier: l'opera* p. 30

CAPITOLO III

La concezione del diritto in Gabriel Le Bras p. 35

3.1 *Les cadres sociologiques du droit* p. 37

CAPITOLO IV

L'opera di Gabriel Le Bras: i Prolégomènes p. 44

4.1 *Speculum iuris* p. 45

4.2 *Concordia discordantium* p. 50

4.3 *Fortuna legum* p. 53

CAPITOLO V

Il diritto canonico come questione storiografica p. 55

5.1 *Cronologia* p. 56

5.2 *Dogmatica e Storia* p. 57

CAPITOLO VI

Il diritto antico p. 62

6.1 *Introduzione* p. 62

6.2 *La rinascenza gelasiana* p. 66

6.3 *I tempi barbari* p. 69

6.4 *La riforma carolingia* p. 72

6.5 *La riforma gregoriana* p. 75

CAPITOLO VII

L'apogeo della Chiesa: l'età classica p. 81

7.1 *La costruzione dello ius novum: dal Decreto alle Clementinae* p. 84

7.2 *I progressi della scienza: decretisti e decretalisti* p. 92

CAPITOLO VIII

Le discipline ausiliarie: teologia e diritto romano p. 100

8.1 *Diritto canonico e teologia* p. 100

8.2 *Diritto canonico e diritto romano* p. 104

CAPITOLO IX

Tra diritto e carisma: la tecnica al servizio dello spirito p. 112

PARTE II - LA SOCIOLOGIA RELIGIOSA

CAPITOLO X

Introduzione alla sociologia religiosa di Gabriel Le Bras p. 121

BIBLIOGRAFIA

Sigle e abbreviazioni p. 146

Opere di Gabriel Le Bras p. 147

Letteratura p. 175

CAPITOLO I

Cenni biografici su Gabriel Le Bras

1.1 Dagli anni della formazione all'Università di Strasburgo

Gabriel Le Bras nasce a Paimpol, in Bretagna, il 23 luglio 1891, da una famiglia di antica tradizione marinara. Egli stesso avrebbe seguito la vocazione familiare se una costituzione troppo fragile non lo avesse costretto ad una vita di maggiore tranquillità. In effetti, come lo stesso Le Bras ebbe modo di ricordare, non senza ironia, nel testo della commemorazione di se stesso tenuto a chiusura della cerimonia di commiato dalla Facoltà di Giurisprudenza di Parigi, il 20 febbraio 1965, fu solo il parere di un "médecin à cinq galons" - di un medico pluridecorato - a negargli, quindicenne, il piano provvidenziale che spingeva la sua famiglia sul mare fin dai tempi dell'Arca di Noè.¹

Ricevuta una solida formazione classica nel seminario di Tréguier, e rinunciato per forza maggiore alla Scuola Navale di Saint-Brieuc, Le Bras si iscrive nel 1908 all'Università di Rennes, dove iniziano a manifestarsi le sue passioni per il diritto e per la storia, e in particolare per la storia della Chiesa. E poiché "la sua debole natura mal sopportava tanto il fragore delle battaglie quanto l'elenco delle persecuzioni dei santi e degli eretici, dei cristiani o dei giudei", trovò asilo nelle Istituzioni.²

Ottenuta la licence, nel 1911, Le Bras continua i suoi studi a Parigi, dove incontra i maestri che influenzeranno in modo decisivo l'orientamento dei suoi interessi. Il primo di essi è Paul Fournier, storico del diritto canonico ed esperto delle collezioni canoniche anteriori a Graziano che, a partire dal 1921, occupa la rinata cattedra della disciplina all'Università di Parigi. Il secondo è Robert Génestal, le cui lezioni sul *privilegium fori* il giovane Le Bras segue alla V sezione dell'*Ecole pratique des hautes études*.³

¹ Il testo, stampato in pochissime copie e in edizione fuori commercio dedicata ad amici e collaboratori, è ora in **F. Margiotto Broglio**, *Ricordo di Gabriel Le Bras*, in "Archivio Giuridico", CLXXIX (1970), pp. 253 – 261, ivi pp. 255 – 261.

² ivi, pp. 255 – 256.

³ v. **S. Bastid**, *Notice sur la vie et les travaux de Gabriel Le Bras (1891 – 1970)*, Comunicazione all'Università di Parigi, 21 novembre 1972, p. 12.

Il primo conflitto mondiale arriva a interrompere il corso naturale della vita di Le Bras come di milioni di altri giovani. Egli è arruolato nell'agosto del 1914 come infermiere. Presto però la sua conoscenza dell'italiano gli vale una serie di incarichi nel nostro Paese, di cui il più importante è quello di interprete presso lo Stato Maggiore. Le Bras in questo modo ha la possibilità di soggiornare a Roma e di entrare in contatto con gli ambienti politici, diplomatici e, soprattutto, vaticani. Di queste esperienze e delle amicizie allacciate in questo periodo Le Bras saprà avvalersi in seguito, sia come studioso che, a partire dal 1945, come consigliere tecnico per gli affari religiosi del Quai d'Orsay.³

Terminato il conflitto, Le Bras ultima i suoi studi. Nel 1920 consegue il dottorato in scienze politiche ed economiche con una tesi dal titolo *L'Immunité réelle*, nel 1922 quello in scienze giuridiche, con una tesi in diritto romano – *L'évolution générale du procureur en droit privé romain des origines au III^e siècle* – che per molti versi anticipa il metodo e le concezioni che saranno del Le Bras maturo. Si tratta infatti di uno studio sull'evoluzione dell'istituto della procura nel quale la tecnica giuridica viene concretamente calata nella storia di Roma, in un momento in cui questa conosce mutamenti sociali importanti legati allo sviluppo dei traffici mediterranei e all'ammorbidirsi della condizione degli schiavi e di molti affrancati.⁴ Si anticipa quindi, già in quest'opera legata al conseguimento dei gradi accademici, quell'alleanza tra Storia, Sociologia e Diritto che, come vedremo, resterà la cifra più personale dello studioso bretone.

Nel novembre dello stesso 1922 Le Bras supera brillantemente il concorso per l'*agrégation*, ovvero per l'abilitazione all'insegnamento universitario, e ottiene il suo primo incarico accademico come professore di diritto romano alla Facoltà di diritto e scienze politiche dell'università di Strasburgo.⁵ È importante soffermarsi su questo punto per una considerazione. L'Università di Strasburgo, nel primo dopoguerra in Francia, non è un ateneo qualsiasi. Esso era infatti appartenuto all'Impero tedesco tra il 1872 e il 1918; dopo la vittoria francese nel conflitto e la restituzione dei territori perduti nel 1870, la Repubblica puntava sull'influenza dell'Università per il

³ *ivi*, p. 13.

⁴ v. **J. Gaudemet**, *Histoire et Sociologie dans l'oeuvre de Gabriel Le Bras*, in "L'Année sociologique", 20 (1969), pp. 303 - 309, *ivi* pp. 304 - 305.

reinserimento dell'Alsazia-Lorena e, soprattutto, per estendere l'influenza culturale della Francia nel resto d'Europa. Come ebbe a scrivere uno dei fondatori dell'Università: "Il faut que à Strasbourg la France fasse mieux que l'Allemagne; l'honneur national y est engagé. De la prospérité de l'Université de l'Université de Strasbourg dépendra en partie le renom et le rayonnement de la France dans le monde ».⁶ Tale atteggiamento spinse a convogliare a Strasburgo un corpo docenti particolarmente selezionato, costituito sia da studiosi già affermati, sia dalle più promettenti tra le nuove leve dell'insegnamento nazionale. La scelta di Gabriel Le Bras per la cattedra di Storia del diritto romano acquista così il senso di un'investitura, una sorta di anticipazione del ruolo che Le Bras svolgerà negli anni successivi. E che si sia trattato di una scelta felice è testimoniato da una nota che il decano Beudant redige qualche mese dopo l'inizio dei corsi a proposito del giovane professore bretone. "Exceptionnellement cultivé. Plein d'ardeur. Menant de front des recherches personnelles avec l'enseignement. Dès l'abord, influence et véritable ascendant sur ses élèves. Sujet d'élite".⁷

Ma l'esperienza di Strasburgo è importante anche sotto altri aspetti, professionali e umani, e lascerà una traccia profonda sullo sviluppo della carriera del Le Bras e sull'orientamento dei suoi interessi di ricerca. Sul piano professionale, fin dal suo arrivo il Le Bras inizia a insegnare, oltre al diritto romano, anche storia del diritto canonico alla facoltà di teologia cattolica. Insegnamento che manterrà per tutta la vita. Anche questa circostanza è dovuta allo statuto particolare dell'Università alsaziana. In Francia, il diritto canonico e la sua storia sono poco insegnati nelle Facoltà, a seguito delle politiche anticlericali attuate dalla Repubblica a partire dagli anni Ottanta del XIX secolo. E tuttavia, le riforme in tal senso che avevano contraddistinto l'insegnamento pubblico francese non avevano toccato Strasburgo che, come sappiamo, era in territorio tedesco; questo consentì la creazione di un Istituto di diritto canonico all'interno di un'università statale che, nel primo dopoguerra, non aveva uguali in Francia. Le Bras vi insegnò per quarant'anni, ininterrottamente, e forse vale la pena ricordare qui che l'istituto funziona ancora oggi ed è ancora altrettanto brillante che in passato.⁸

⁵ v. **S. Bastid**, *Notice sur la vie...*, cit., p. 14.

⁶ v. **C. Pfister**, *L'Université de Strasbourg*, in "Revue politique et littéraire", 49 (1921), p. 760.

⁷ v. **S. Bastid**, *Notice sur la vie...*, cit., p. 14.

⁸ v. **B. Basdevant-Gaudemet**, *Histoire et sociologie de l'Eglise: l'oeuvre de Gabriel Le Bras*, Comunicazione all'Istituto Italiano di Scienze Umane, Napoli, 24 settembre 2007.

Sul piano personale, invece, gli anni di Strasburgo sono gli anni in cui si approfondisce l'amicizia con storici e sociologi destinati, ciascuno nel proprio campo, a divenire punti di riferimento per le generazioni successive: Marc Bloch, Lucien Febvre, Maurice Halbwachs, Georges Gurvitch. La conseguenza di tali amicizie è la maturazione, in linea con il clima assolutamente nuovo che si instaura nell'Università, di quel gusto per l'interdisciplinarietà e per una storia che superi la dimensione istituzionale ed evenemenziale che costituisce la cifra comune tra Le Bras e i fondatori delle *Annales*. Avremo modo di tornare sulla questione nel prossimo capitolo. Qui ricordiamo ancora che fu proprio Marc Bloch a chiedere a più riprese al Le Bras, dopo che questi aveva dato il via alle sue ricerche di sociologia religiosa, un volume sui rapporti tra chiesa e villaggio da porre come volume iniziale della collezione "Le paysan et la terre".⁹ Triste destino di questo volume, vedere la luce dopo la scomparsa di entrambi gli amici che lo avevano pensato e voluto. Esso infatti uscirà solo nel 1975, rispettoso del manoscritto già preparato dal Le Bras per la stampa ma ultimato dal paziente lavoro della signora Marthe Follain Le Bras che, su invito ripetuto di Fernand Braudel, porterà a termine l'apparato bibliografico e la revisione del manoscritto.¹⁰

L'esperienza di Strasburgo termina nel gennaio del 1930, quando Le Bras è chiamato a Parigi a sostituire Pierre Noailles sulla cattedra di Diritto romano. Un anno dopo, alla morte di Robert Génestal, il suo vecchio allievo dell'Ecole Pratique è il candidato ideale a prenderne il posto come titolare della cattedra di Storia del diritto canonico. Le Bras raccoglie così l'eredità di entrambi i suoi maestri, dal momento che, come anticipato, la cattedra era stata creata da – e per – Paul Fournier.¹¹

È la svolta di una carriera. Dal 1931, infatti, il ruolo del Le Bras non solo nell'università parigina ma nella cultura francese è destinato a crescere senza soluzione di continuità, e iniziative e incarichi di prestigio, in patria e all'estero, si susseguono senza sosta. Non ci sembra opportuno riproporre qui la lunga sequenza, e ci limiteremo a rimandare al prospetto breve ma accurato posto *in limine* ai due volumi di studi offerti al Le Bras in occasione della già ricordata cerimonia di commiato dall'università di Parigi.¹² Piuttosto, ci soffermeremo solo su quegli incarichi attraverso i quali, a nostro

⁹ v. **G. Le Bras**, *Etudes de sociologie religieuse*, 2 voll., Parigi 1955, ivi, **vol. I, p. 1**.

¹⁰ v. **G. Le Bras**, *L'église et le village*, Parigi 1976; (trad. it.), *La chiesa e il villaggio*, Torino 1976.

¹¹ v. **S. Bastid**, *Notice sur la vie...*, cit., pp. 14 – 15.

¹² v. **R. Aubenas** (a cura di), *Etudes de droit canonique dédiés à Gabriel Le Bras*, 2 voll., Parigi 1965, ivi, t. I, pp. V – VI.

giudizio, la personalità di Le Bras ha lasciato un'impronta particolarmente profonda e un'eredità sensibile ancora oggi. In particolare, guarderemo alla sua attività come presidente della *Société d'histoire ecclésiastique de la France*; alla fondazione, in seno all'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales del *Groupe de Sociologie des religions*; infine, alla sua attività come Consigliere tecnico per gli Affari Religiosi al Quai d'Orsay. Tuttavia, l'assunzione di tali incarichi fu dovuta sì al rigore e alla capacità con cui Le Bras seppe farsi carico delle responsabilità che, di volta in volta e in numero sempre maggiore, gli venivano assegnate, ma anche al prestigio che egli seppe guadagnarsi attraverso la sua attività di studioso. Per quanto tale attività costituirà l'oggetto privilegiato della nostra attenzione nei capitoli seguenti di questa tesi, ci sembra opportuno tracciarne fin da ora un profilo un profilo generale completo.

1.2 La svolta del 1931 e la Société d'histoire ecclésiastique de la France

Come abbiamo visto poco sopra, il 1931 si pone come un anno di svolta. Le Bras diventa titolare della cattedra di Storia del diritto canonico alla Facoltà di Diritto dell'Università di Parigi, che terrà fino al 1964. Contestualmente, egli ottiene la carica di *Directeur d'études*, ancora per la Storia del diritto canonico, alla Sezione di Scienze Economiche e Sociali dell'École Pratique des Hautes Études della Sorbona (Sezione V).¹³ Ma soprattutto, il 1931 è l'anno in cui vedono la luce due importanti pubblicazioni, una per ciascuno dei campi di ricerca che contraddistinguono l'opera di Le Bras: per la storia del diritto canonico, escono i due volumi della *Histoire des Collections Canoniques en Occident*, realizzata in collaborazione con il suo maestro Paul Fournier, e che segna il primo lavoro di ampio respiro del Le Bras. L'importanza della collaborazione del giovane professore bretone all'opera del vecchio maestro va ben aldilà delle parti da lui curate:¹⁴ egli fu per il Fournier uno stimolo indispensabile sul piano umano e professionale, al punto da risultare decisivo perché questi si convincesse a portare a termine il lavoro.¹⁵ Su un altro versante, invece, sempre nel '31 vede la luce, sulle pagine della *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, l'articolo con cui

¹³ v. **S. Bastid**, *Notice sur la vie...*, cit., p. 15.

¹⁴ v. *infra*, cap. 5, pp. 61 ss.

Le Bras lanciava l'idea di una grande inchiesta per tentare una spiegazione storica dello stato del cattolicesimo nelle diverse regioni della Francia.¹⁶ È questo articolo che segna l'avvio di quell'approfondimento degli studi di sociologia religiosa che costituisce l'altro grande campo di ricerca del Le Bras, investigato si può dire per tutta la vita. Sull'importanza dell'articolo e sull'impulso decisivo che esso ha dato non solo alle ricerche di Le Bras ma al rinnovamento dell'intera disciplina, se non alla fondazione di una disciplina nuova, avremo modo di tornare nella seconda parte di questa tesi. Qui anticipiamo solo che, sulla scorta delle considerazioni del Le Bras, prendono le mosse una serie di ricerche, anche all'interno di una parte del mondo cattolico francese che più sentiva le possibilità di utilizzare i risultati delle inchieste sociologiche ai fini di un rinnovamento della pastorale, che, dopo un lungo periodo di "incubazione", daranno risultati eccellenti dopo il secondo conflitto mondiale. In effetti, l'interesse di Le Bras per la sociologia si lega strettamente alla sua passione per il concreto, e si sviluppa di pari passo con quello per la storia della Chiesa. A questo proposito, nel testo commemorativo già ricordato più sopra, Le Bras dichiara di essere stato spinto questa disciplina - che a suo dire ha per scopo quello di spiegare la vita concreta delle diverse epoche - dal desiderio di conoscere "gli uomini per i quali e dai quali" furono create le istituzioni, e di essere stato fortemente incoraggiato su questa strada da Marcel Mauss, Camille Bouglé e Maurice Halbwachs.¹⁷ Anche su questo avremo modo di tornare.

L'articolo del 1931, tra le altre cose, segna l'avvio di una feconda collaborazione tra Le Bras e la *Société d'histoire ecclésiastique de la France* sulla quale vale pena soffermarsi. La *Société* era stata fondata nel febbraio del 1914 da un gruppo di storici riuniti all'Institut catholique di Parigi con l'obiettivo esplicito di riunire coloro che si interessavano alla storia religiosa della Francia, dar loro la possibilità di incontrarsi e confrontarsi su questioni rilevanti, e di promuovere lavori seri ed imparziali. Ma soprattutto, il risultato auspicato di queste attività era incoraggiare l'erudizione e le ricerche di storia religiosa negli ambienti ecclesiastici, coordinare il lavoro storico all'interno del clero e porre così le fondamenta di una ricostruzione dopo le fratture

¹⁵ v. **A. Lefebvre-Teillard**, *Gabriel Le Bras, prince de l'histoire du droit canonique*, in « Revue d'histoire des Facultés de droit et de la science juridique », 27 (2007), pp. 497 – 506, ivi pp. 498 – 499.

¹⁶ v. **G. Le Bras**, *Pour un examen détaillé et pour une explication historique de l'état du catholicisme dans les diverses régions de la France*, in "Revue d'Histoire de l'Église de France", XVII (1931), pp. 425 – 449 ; ora anche in **Id.**, *Studi di Sociologia religiosa*, ed. it. Milano 1969, pp. 29 - 50.

¹⁷ v. **F. Margiotta Broglio**, *Ricordo di Gabriel Le Bras*, cit., p. 256.

provocate dalla crisi modernista.¹⁸ I risultati di questo lavoro avrebbero naturalmente trovato un'eco adeguata sulle pagine della rivista che ancora oggi può essere considerata l'organo ufficiale della Société, e cioè la *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, nata già nel 1910 in sostituzione del *Bulletin critique de littérature, d'histoire et de théologie* fondato nel 1880. Gli obbiettivi principali che la rivista si proponeva erano essenzialmente tre, in tutto complementari a quelli visti poco sopra: pubblicare articoli concernenti la storia ecclesiastica di Francia; proporre una riedizione integrale della *Gallia christiana* tramite una serie di monografie sulla storia particolare di ogni diocesi; organizzare e coordinare i lavori storici a livello locale. La rivista ebbe inizi difficili e fu sul punto di chiudere già pochi anni dopo la sua apparizione. Il desiderio di salvare la pubblicazione associandola ad un organismo istituzionale solido fu, tra l'altro, uno dei motivi, e non secondari, che spinsero Alfred Baudrillart e Victor Carrière a fondare la *Société d'histoire ecclésiastique de la France*.¹⁹ Se ci soffermiamo su questi dati è perché tanto la Société quanto la sua rivista occupano uno spazio importante nella vita e nell'attività di Le Bras. Innanzitutto, date le finalità poste a suo fondamento, la *Revue d'histoire de l'Eglise de France* offriva la cassa di risonanza ideale alle esortazioni del Le Bras circa l'importanza di misurare le forze effettive del cattolicesimo francese. Una preoccupazione, questa, che accompagna il nostro autore per tutti gli anni Trenta, ed è testimoniata anche dai congressi di cui egli si fece promotore proprio per conto della Société:²⁰ il primo, nel 1934, sul tema “La vita religiosa nelle campagne nell'ultimo secolo dell'Ancien Régime”; il secondo, del 1937, particolarmente significativo in quanto incentrato su “La parrocchia rurale”.²¹ Avremo modo di tornare più avanti sull'importanza di questi convegni e sugli stimoli apportati alla storiografia cattolica di quegli anni. Quel che qui preme sottolineare è che i legami sempre più stretti tra Le Bras e la Société sfociarono, quasi naturalmente, nella carica di presidente offerta al Le Bras nel '42, carica che egli accettò e mantenne ininterrottamente fino al 1970.

¹⁸ v. **B. Barbiche**, *La Société d'histoire religieuse de la France*, in « R.H.E.F. », 86 (2000), pp. 707 – 716, ivi pp. 707 – 708.

¹⁹ ivi, pp. 708 – 709. La Société ha cambiato nome nel dicembre del 1985, mutandolo in *Société d'histoire religieuse de la France*, a testimonianza di un ampliamento della problematica dal mondo cattolico al fenomeno religioso in generale cui, come vedremo, non è estranea l'attività svolta dallo stesso Le Bras. Sull'importanza della storiografia diocesana in Francia nel primo quarto del XX secolo, inoltre, torneremo nella seconda parte di questo lavoro. V. *infra*, cap.... pp....

²⁰ La quale, in assemblea generale del 12 dicembre 1932, aveva preso la decisione di organizzare a Parigi, con scadenza triennale, giornate di studio o congressi su temi di storia ecclesiastica; v. ivi, p. 713.

La “presidenza Le Bras” fu particolarmente significativa, non solo per la sua considerevole durata, ma soprattutto per i risultati conseguiti nello sviluppo sia della stessa Société, sia, ben più importante, della storiografia socio-religiosa francese nel suo complesso.

Gli inizi, come un’occhiata alle date può facilmente spiegare, non furono semplici. Nel settembre del ’39 Le Bras aveva rivestito l’uniforme e, nel ’40, era stato tra i membri della Direzione incaricata dei servizi per l’armistizio.²² In una situazione assai difficile, il Le Bras seppe dare una risposta di carattere, trasformando la sua vita personale – egli sposa in questi anni Marthe Follain, che era stata sua allieva e resterà per tutta la vita sua valida collaboratrice – e soprattutto, partecipando alla Resistenza. I termini di quest’azione partigiana restano nell’ombra, circondati da un riserbo che dura ancora oggi. Tuttavia essa, per quanto clandestina e non eclatante, deve aver avuto una cospicua importanza se, avvenuta la Liberazione, egli fu insignito di una medaglia per i servizi resi negli anni dell’Occupazione.²³

Terminato il conflitto, Le Bras riprende con pieno vigore la sua attività. Restando nell’ambito della sua presidenza alla Société, come abbiamo accennato poco sopra, è in questo periodo che essa vede crescere, tra i suoi membri, il numero degli universitari. In effetti, fin dalla sua fondazione, i membri sottoscrittori e i collaboratori su cui la società si era retta erano stati il clero, gli archivisti e i paleografi della prestigiosa *Ecole des Chartes*, e i membri dell’insegnamento pubblico. A partire dagli anni Sessanta del Novecento, ma con un movimento evidentemente preparato negli anni precedenti, il numero di questi ultimi inizia a salire in modo impetuoso, tanto che “la *Société d’histoire religieuse de la France* è oggi principalmente animata da laici membri dell’insegnamento pubblico superiore. Tale evoluzione non è che il riflesso di un fenomeno più generale: l’emergere, nel vasto campo della ricerca storica, a partire dagli anni Sessanta, di una disciplina specifica consacrata alla storia religiosa, disciplina che ha oggi piena visibilità, che è presente nella gran parte delle università francesi (in particolare con centri di ricerca) e che, da un quarantennio circa, ha dimostrato la

²¹ v. **M. Venard**, *L’histoire religieuse dans l’histoire de la France*, in « R.H.E.F. », 86 (2000), pp. 327 – 339, ivi pp. 332 – 333.

²² v. **S. Bastid**, *Notice sur la vie...*, cit., p. 15.

²³ ivi, pp. 15 – 16. Lo stesso incarico del Le Bras al Quai d’Orsay, di cui ci occuperemo e che data dal 1945, può essere letto non solo come premio delle sue competenze di giurista ma anche come testimonianza del riconoscimento della sua fedeltà ai valori della Repubblica.

propria fecondità non soltanto in Francia ma anche all'estero".²⁴ Vedremo più avanti come l'emergenza di una disciplina nuova e specifica consacrata alla storia religiosa è legata inestricabilmente con le ricerche e l'attività di Gabriel Le Bras.

In effetti, l'impulso dato dal Le Bras alla sociologia religiosa e il ruolo da lui avuto nel rinnovamento profondo della disciplina sono ormai universalmente riconosciuti. Per concludere tuttavia il nostro discorso sulla sua attività di presidente della *Société d'histoire de l'Eglise*, ricordiamo che per sua iniziativa la Société si fa carico di alcuni importanti progetti editoriali, considerati fondamentali strumenti di lavoro per coloro che si dedicano alla disciplina: innanzitutto, il *Répertoire des statuts synodaux*, di André Artonne, Louis Guizard e Odette Pontal, del 1963, e in secondo luogo la *Guide des archives diocésaines françaises* di Jacques Gadille, del 1971. Il Le Bras ha inoltre dato impulso, senza tuttavia riuscire a vederla compiuta, ad un'altra fondamentale raccolta di fonti, e cioè il *Répertoire des visites pastorales en France*, apparso tra il 1977 e il 1985, il cui merito principale è evidentemente l'aver aperto l'accesso a un tipo di fonte estremamente ricco e capace di aprire prospettive nuove per la storia religiosa.²⁵

Oggi, come abbiamo avuto modo di anticipare, gli obiettivi della Société e della rivista che ne costituisce l'organo si sono notevolmente ampliati, estendendosi dal cattolicesimo alle altre confessioni e religioni. E ci sembra interessante notare come, da questo punto di vista, la situazione si rifletta anche nell'appartenenza religiosa dei membri stessi della Société: nel suo consiglio di amministrazione siedono oggi, infatti, cattolici, protestanti, riformati e luterani e, tra i suoi collaboratori, il meno che si possa dire è che vi siano personalità portatrici di visioni diverse di una materia e di una problematica comune.²⁶

Stando così le cose, crediamo di poter affermare senza tema di smentita che la Société resta assai vicina allo spirito proprio del Le Bras, da un lato portandone a compimento una parte del programma, dall'altro assimilando e perpetrando la sua importante lezione umana e professionale. Quanto al programma, come vedremo in seguito, già nei suoi *Etudes de sociologie religieuse* il Le Bras auspicava il passaggio dallo studio del cattolicesimo francese a quello della cristianità nel suo complesso delle

²⁴ v. **B. Barbiche**, *La Société d'histoire...*, cit., p. 712. Traduzione mia.

²⁵ *ivi*, p. 715.

²⁶ *ivi*, p. 716.

altre religioni.²⁷ Sul piano della professionalità e, potremmo dire, dell'onestà intellettuale, come il Le Bras, pur essendo un cattolico convinto, seppe rompere con una storia della Chiesa apologetica e confessionale,²⁸ così oggi la Société mantiene – pur nella diversità delle convinzioni religiose – il tono dei suoi dibattiti e delle sue ricerche sul piano della più serena attendibilità scientifica. Non a caso, molti dei suoi membri odierni, esponenti tra i maggiori della attuale storiografia socio-religiosa francese – Marc Venard, Yves-Marie Hilaire, André Vauchez, Bernard Barbiche, per citarne alcuni – continuano a richiamarsi esplicitamente alla fondamentale lezione di Gabriel Le Bras.²⁹

1.3 Le opere della maturità e il Groupe de sociologie des religions

Naturalmente, durante gli anni della presidenza della Société, Gabriel Le Bras non trascura gli altri suoi impegni, né sul piano della ricerca personale, né su quello degli incarichi accademici.

Quanto al primo versante, dopo aver pubblicato sempre sulla *Revue d'histoire de l'Eglise de France*, nel corso degli anni Trenta, i risultati delle sue prime inchieste in una serie di piccole “note di statistica religiosa”,³⁰ Le Bras traccia i primi bilanci nei due volumi, apparsi rispettivamente nel 1942 e nel 1945, della *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse*,³¹ cui segue, nel 1947, la pubblicazione della *Carte de la pratique religieuse dans le campagnes françaises*, in collaborazione con F. Boulard.³² Torneremo più avanti su questi argomenti e sulla loro rilevanza. Anticipiamo qui solo che essi sono il preludio a quegli *Etudes de sociologie religieuse* che, editi alla metà degli anni Cinquanta, restano a tutt'oggi un contributo fondamentale alla sociologia religiosa non solo francese e un punto di partenza necessario per tutti gli specialisti della disciplina.

²⁷ v. **G. Le Bras**, *Etudes...*, cit., ivi t. II, pp. 665 – 812.

²⁸ v. **B. Basdevant-Gaudemet**, *Histoire et sociologie...*, cit., p. 4.

²⁹ ivi, p. 6.

³⁰ v. **G. Le Bras**, *Etudes...*, cit., t. I, pp. 120 ss.

³¹ v. **G. Le Bras**, *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France*, 2 voll., Parigi 1942 – 45.

³² v. **M. Guasco**, *Ricordo di Gabriel Le Bras*, in “Rivista di storia e letteratura religiosa”, VI/1 (1970), pp. 232 – 235, ivi pp. 232 - 233; sulla *Carte* del '47 v. anche il ricordo dello stesso Boulard in **F. Boulard**,

Non a caso, in virtù della crescente risonanza delle sue ricerche, Le Bras ottiene nel 1941, presso quella École Pratique des Hautes Études per la quale già era impegnato dal '31, la presidenza della V Sezione; e nel 1956, un anno dopo la pubblicazione degli *Etudes*, egli otterrà ancora di creare e dirigere una VI Sezione, dedicata proprio alla Sociologia religiosa.³³

In effetti, la metà degli anni Cinquanta del Novecento segnano un momento decisivo nella carriera di Le Bras, sia sul piano della sociologia religiosa sia, come vedremo tra breve, su quello della storia del diritto canonico. Sono in effetti gli anni della sua piena maturità umana e intellettuale, quelli in cui la sua attività trova le espressioni più felici, radicandosi profondamente nella cultura francese contemporanea e gettando le basi della sua indiscutibile influenza sulle generazioni successive di ricercatori.

A questo proposito, per chiudere questo nostro primo accenno alla sociologia religiosa, non si può non menzionare la fondazione, nel 1954, in seno al CNRS (Centre National de la Recherche Scientifique), del *Groupe de Sociologie des Religions*, organo istituzionale all'interno del quale Le Bras riunisce alcuni dei suoi più fedeli collaboratori di quegli anni - Henri Desroche, François Isambert, Emile Poulat e Jacques Maître. Sotto la guida e lo stimolo continuo del Le Bras essi diventeranno i principali ricercatori francesi,³⁴ e insieme al maestro daranno vita, nel 1956, alla rivista *Archives de Sociologie des Religions* - diventata nel 1973 *Archives de Sciences Sociales des Religions* - rivista che ancora oggi, con la belga *Social Compass* dell'Università di Lovanio, costituisce un punto di riferimento internazionale.³⁵ Il numero 28 della rivista, datato 1969 ma edito nel '70, si apre con un bilancio dei primi quindici anni di lavoro del gruppo e, per un bizzarro scherzo del destino, finisce col rappresentare il migliore

Ce qui la pastorale Française doit au Doyen Le Bras, in "L'Année Sociologique", 20 (1969), pp. 311 - 323, ivi pp. 311 - 313.

³³ v. **S. Bastid**, *Notice sur la vie...*, cit., p. 15.

³⁴ v. **M. Guasco**, *Ricordo di...*, cit., p. 234.

³⁵ Un primo approccio all'attività di questi ricercatori negli anni Cinquanta e Sessanta, per quanto sintetico, è in **J. P. Willaime**, *Sociologia delle religioni*, Bologna 1996, pp. 47 - 50. A proposito degli *Archives*, inoltre, mi sembra opportuno ricordare che, sullo stimolo di questa rivista come di *Social Compass*, è nata anche in Italia, nel 1986, come pubblicazione dell'Associazione per lo Studio del Fenomeno Religioso (ASFeR), *Religioni e società. Rivista di scienze sociali della religione*, a cura della Firenze University Press..

omaggio alla memoria del Decano Le Bras, scomparso a Parigi pochi giorni dopo la pubblicazione, il 18 febbraio 1970.³⁶

Ci sembra giusto sottolineare che, per quanto esistente ancora oggi, il *Groupe* si è sensibilmente allontanato dagli interessi scientifici che ne hanno caratterizzato gli inizi. Da questo punto di vista, esso è rimasto meno fedele all'eredità di Le Bras rispetto, ad esempio, alla *Société d'histoire religieuse de la France*. Innanzitutto, è cambiato il nome, ora *Groupe de Sociologie des Religions et de la Laïcité*, ma soprattutto sono cambiate l'ottica e le prospettive di ricerca, orientate piuttosto verso le forme della laicità e verso studi di carattere speculativo, volti alla elaborazione di teorie e modelli.³⁷ In un certo senso, il gruppo ha operato un sorta di passaggio disciplinare: dall'impronta empirica, quantitativa e fondamentalmente storica che caratterizzava i programmi di Le Bras, a prospettive, studi e linguaggi più marcatamente sociologici. Tuttavia, lo studio della laicità e delle forme che essa assume nel mondo, finisce con il venire incontro almeno indirettamente ad un'altra delle aspirazioni del Le Bras: come infatti egli auspicava, come abbiamo visto sopra, un passaggio dallo studio del cattolicesimo a quello delle altre confessioni e religioni, allo stesso modo egli spingeva il suo desiderio di conoscenza e comprensione anche oltre, nei territori della incredulità e dell'irreligione e dunque, senza timore di forzare le sue opinioni, della laicità.³⁸

Se nell'ambito della sociologia religiosa gli anni Cinquanta del Novecento sono decisivi, essi rivestono un ruolo altrettanto importante, come abbiamo anticipato poco sopra, anche nel campo degli studi sulla storia del diritto canonico. In effetti, è appena il caso di ricordare che, negli anni della presidenza della *Société* così come in quelli in cui più pressante era il suo impegno nelle inchieste sulla pratica, Le Bras mantenne le sue cattedre di storia del diritto canonico a Parigi, a Strasburgo, nonché i suoi corsi all'Ecole Pratique. Da questo punto di vista, i due ambiti disciplinari cui egli si dedicò costituirono sempre due facce di un medesimo impegno, finendo spesso col fecondarsi reciprocamente sul piano del metodo, degli spunti e dei risultati stessi della ricerca. Per fare un solo esempio, riferito alle fonti, statuti sinodali, visite pastorali e archivi giudiziari vengono utilizzati dal Le Bras, a seconda della necessità del momento, come testimonianze giuridiche o sociologiche. Anche sul piano della storia giuridica, infatti,

³⁶ v. **M. Guasco**, *Ricordo di...*, cit., p. 232; quanto all'articolo, esso è **S. Poulet** (a cura di), *Le Groupe de Sociologie des Religions*, in "Archives de Sociologie des Religions", 28 (1969), pp. 3 - 92

³⁷ v. **B. Basdevant-Gaudemet**, *Histoire et sociologie...*, cit., p. 7.

come vedremo bene in seguito, la curiosità di Le Bras non si limita alla ricostruzione di tutto quel che concerne la genesi, la determinazione e la vita delle regole e delle istituzioni ecclesiastiche, o di tener conto dei fattori molteplici che spiegano la loro evoluzione, ma di associare ad essi il piano delle realtà empiriche, sociali e umane, all'interno delle quali il diritto trovava la sua incarnazione: il piano, in una parola, del *diritto vissuto*.³⁹ È questo legame inscindibile tra teoria giuridica e vita reale delle norme che il Le Bras porrà al centro della sua concezione del diritto, e che informerà l'importante collana da lui diretta della *Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident* che, pensata già nel 1939 in collaborazione con Jean Gaudemet,⁴⁰ vedrà la luce solo proprio a partire dalla fine degli anni Cinquanta, dopo la pubblicazione di un volume introduttivo dello stesso Le Bras cui dedichiamo un capitolo a parte.⁴¹ La collezione prevedeva venticinque volumi, curati da oltre trenta specialisti, è rimasta largamente incompiuta: solo dodici dei volumi previsti hanno effettivamente visto la luce, e tuttavia essi restano ancora oggi dei manuali di consultazione ampiamente utilizzati nelle facoltà giuridiche.⁴²

Per concludere questa prima, rapida carrellata sull'opera storico-giuridica di Le Bras ricordiamo ancora, a parte i numerosi articoli dedicati a temi specifici, i due tomi delle *Institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale*,⁴³ apparsi rispettivamente nel 1959 e 1964, e che costituiscono il volume XII della *Histoire de l'Eglise* di Augustine Fliche e Victor Martin.

Ora, prima di passare all'analisi dettagliata dell'opera del Le Bras, dopo averne tracciato un rapido profilo generale ed esserci soffermati su alcune delle cariche accademiche più importanti da lui ricoperte, resta da affrontare un'ultima questione. Un capitolo particolare della vita del Le Bras è costituito infatti dalla sua lunga esperienza come *Consigliere tecnico per gli Affari Religiosi* al Quai d'Orsay, ovvero al Ministero degli esteri di Parigi. Esperienza che per l'importanza dei temi su cui egli è chiamato a

³⁸ trova citazione.

³⁹ v. **A. Lefebvre-Teillard**, *Gabriel Le Bras...*, cit., p. 501.

⁴⁰ ivi, p. 500. Sulla natura particolare di questa collezione, all'incrocio tra diritto canonico, storia ed ecclesiologia, v. anche **D. Moulinet**, *Regard sur les Histoires générales de l'Eglise publiées en France au cours du XX^e siècle*, in "R.H.E.F.", 86 (2000), pp. 657 – 667, ivi p. 667.

⁴¹ v. **G. Le Bras**, *Prolégomènes à l'Histoire du Droit et des Institutions de l'Eglise en Occident*, Parigi 1955 ; trad. it. (a cura di F. Margiotta Broglio), **G. Le Bras**, *La Chiesa del diritto. Introduzione allo studio delle istituzioni ecclesiastiche*, Bologna 1976; v. anche *infra*, cap. V, pp. ...

⁴² v. **B. Basdevant-Gaudemet**, *Histoire et sociologie...*, cit., pp. 8 – 9.

pronunciarsi, e per il prestigio delle relazioni che gli consente di stringere, sia sul versante dello Stato sia su quello della Santa Sede, fa certamente di Gabriel Le Bras uno degli intellettuali cattolici più influenti nella Francia del secondo dopoguerra.

1.4 Tra Chiesa e Stato: Gabriel Le Bras al Quai d'Orsay

Innanzitutto, va detto che la ricostruzione puntuale dell'operato del Le Bras come consigliere del Governo è ostacolata da una sorprendente esiguità della documentazione. Il che è in gran parte dovuto, con ogni probabilità, al suo modo assai personale di lavorare, privo di archivi e dossier e affidato interamente alla sua memoria, qualificata prodigiosa.⁴⁴ Tuttavia, pur in mancanza di fonti abbondanti, alcune considerazioni e il ricorso ad indizi, per così dire, indiretti, consentono di avanzare una ricostruzione sufficientemente attendibile della sua attività diplomatica.

In primo luogo, Gabriel Le Bras ha lasciato diverse importanti testimonianze della concezione che ebbe dei rapporti tra Chiesa e Stato nel suo tempo e, quindi, della legge che, sostanzialmente ancora oggi, regola le relazioni tra i due poteri: si tratta naturalmente della legge 9 dicembre 1905, nota come legge sulla separazione tra Chiesa e Stato. All'argomento Le Bras dedica due importanti articoli, *Trente ans de Séparations* e *Le Conseil d'Etat régulateur de la vie paroissiale*,⁴⁵ le cui linee essenziali sono state ben sintetizzate in un recente intervento da Brigitte Basdevant-Gaudemet.⁴⁶ È appena il caso di ricordare che il Le Bras non appartiene, per evidenti motivi cronologici, alla generazione di giuristi che commentarono a caldo la promulgazione della legge. Piuttosto, egli ne offrì un'analisi lucida quando, ormai profondo conoscitore della giurisprudenza dell'una e dell'altra parte, nel decennale dei Patti del Laterano i giuristi italiani gli chiesero un'esposizione della situazione francese ai fini di un confronto tra i due Paesi. Tornerà poi sull'argomento una decina d'anni più tardi, presentando il lavoro sul Conseil d'Etat come un aggiornamento necessario del lavoro

⁴³ v. **G. Le Bras**, *Les Institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale*, 2 voll., Parigi 1959 – 64 ; (trad. it.) **G. Le Bras**, *Istituzioni ecclesiastiche della Cristianità medievale*, 2 voll., Torino 1973.

⁴⁴ v. **S. Bastid**, *Notice sur la vie...*, cit., p. 16.

⁴⁵ v. **G. Le Bras**, *Trente ans de Séparation*, in "Chiesa e Stato. Studi storici e giuridici per il decennale della Conciliazione tra la Santa Sede e l'Italia", 2 voll., Milano 1939, ivi vol. II, pp. 425 – 463; **Id.** *Le Conseil d'Etat régulateur de la vie paroissiale*, in "Etudes et documents du Conseil d'Etat", Parigi 1950, pp. 63 – 76.

precedente.⁴⁷ In effetti, dei due lavori, quest'ultimo sembra più utile ai nostri scopi. Da un lato, come abbiamo appena detto, esso si pone come un lavoro di revisione dell'articolo precedente, tale da condurre “à la ruine de l'ancienne forme”;⁴⁸ dall'altro, esso consiste in un'analisi della giurisprudenza del Conseil d'Etat negli anni tra 1905 e 1950 su temi specifici ed importanti, quali il regime degli edifici sacri, dei ministri e delle cerimonie religiose, laddove l'articolo del '39 trova il suo motivo di maggior interesse nell'impianto storico del discorso, volto ad inserire la legge del 1905 in un lungo processo risalente alla conversione dei primi re franchi.⁴⁹

I temi scelti da Le Bras per la sua analisi non sono affatto neutri. E questo è l'ultimo ma non meno importante dei motivi che ci spingono a considerare questo articolo come riferimento principale. Le decisioni amministrative sul culto parrocchiale, per quanto possano apparire un argomento di modesta rilevanza, servono in realtà a illuminare meglio di altre il dramma delle divisioni religiose. È su questo terreno, infatti, che si giocano le possibilità di un sereno equilibrio tra le forze in gioco e, in ultima analisi, di una convivenza possibile. “Bien que le législateur eut mainte fois affirmé ses intentions pacifiques, l'abolition du Concordat et les textes de la séparation devaient susciter des conflits locaux, pouvaient déchaîner une guerre civile, si une autorité sereine et respectée ne planait au dessus des passions locales annulant les mesures inspirées par la bataille ».⁵⁰ Questa “autorità serena” è esattamente quella del Conseil d'Etat. In effetti, il giudizio complessivo del Le Bras sulla giurisprudenza del Conseil è ampiamente positivo. Innanzitutto egli, sulla scia delle considerazioni già di Maurice Hauriou ad inizio del secolo, interpreta la legge del 1905 come una legge fondamentalmente volta a garantire la libertà religiosa;⁵¹ in secondo luogo, egli ritiene che la costituzione della Chiesa, minacciata in qualche misura nel 1905, poi riconosciuta dai provvedimenti del 1907 e 1908, sia stata rispettata con una intelligente e scrupolosa lealtà dalla giustizia francese. I motivi di tale atteggiamento sono « au bon sens du mot,

⁴⁶ v. **B. Basdevant-Gaudemet**, *Gabriel Le Bras et le régime de séparation de l'Eglise et de l'Etat*, in “R.H.D.F.E. », 4 (2006), pp. 629 – 644.

⁴⁷ v. **G. Le Bras**, *Le Conseil d'Etat...*, cit., p. 63.

⁴⁸ *ibid.*

⁴⁹ v. **B. Basdevant-Gaudemet**, *Gabriel Le Bras...*, cit., pp. 639 – 640.

⁵⁰ v. **G. Le Bras**, *Le Conseil d'Etat...*, cit., p. 64.

⁵¹ v. **B. Basdevant-Gaudemet**, *Gabriel Le Bras...*, cit., pp. 632 – 633.

politiques: respect des consciences, intérêt de la paix publique, reconnaissance du fait catholique ». ⁵²

Rispetto delle coscienze; interesse per la pace sociale; riconoscimento del ‘fatto cattolico’: è nel rispetto di questi principi fondamentali, fatti propri dalla più alta giurisprudenza dello Stato, che il Le Bras svolgerà la sua attività di Consigliere per gli Affari Religiosi al Quai d’Orsay.

Ricostruire tale attività, come dicevamo in apertura di paragrafo, non è affatto semplice, data la scarsità delle fonti. Il problema è stato ricordato tra l’altro dall’attuale Consigliere, Laurent Stéfanini, in occasione di una giornata dedicata alla memoria della persona e dell’opera di Gabriel Le Bras, celebrata a Parigi, alla Fondazione Simone e Cino Del Duca, il 6 aprile del 2006. In quell’occasione Stéfanini, incaricato di presentare una relazione sull’attività del suo predecessore, ha aperto il suo intervento proprio con l’affermazione che “il compito di trattare di Gabriel Le Bras al Quai d’Orsay è davvero arduo”, e che “solo l’analisi dettagliata dei documenti conservati presso la sua famiglia permetterà, forse, di avere una visione esaustiva del suo ruolo e delle sue posizioni”. ⁵³

Ad ogni modo, l’attività di Le Bras, Stéfanini insiste molto su questo punto, non ebbe carattere sistematico. Egli, pur avendo il suo ufficio al ministero, svolgeva la sua attività da casa, rispondendo a domande specifiche su casi determinati e mai con iniziative *motu proprio*. “Gabriel Le Bras ne faisait pas partie du Quai d’Orsay; il était une sommité que l’on consultait ponctuellement sur des sujets précis”. Come conferma anche la Basdevant-Gaudemet nell’articolo citato poco sopra, Gabriel Le Bras resta dunque soprattutto uno studioso – uno storico, un canonista, un giurista e un sociologo – ed è a partire da questa sensibilità variegata, da questo “ecumenismo di conoscenze” ⁵⁴ che egli esercita le sue funzioni politico-diplomatiche.

Tali funzioni possono essere ripartite in tre ambiti: la procedura di nomina dei vescovi; le relazioni della Santa Sede con la Francia; gli interventi nei paesi d’oltremare e nei paesi terzi.

⁵² *ivi*, pp. 636 – 637; **G. Le Bras**, *Trente ans...*, cit., p. 456.

⁵³ Il testo dell’intervento, *Gabriel Le Bras au Quai d’Orsay*, in forma di appunti dattiloscritti, ci è stato gentilmente offerto dallo stesso M. Stéfanini. Se non diversamente specificato, le notizie che riportiamo nel testo sono tratte da queste pagine.

⁵⁴ v. **B. Basdevant-Gaudemet**, *Gabriel Le Bras...*, cit., pp. 639 – 644.

Uno dei compiti più delicati del Consigliere per gli Affari Religiosi era quello di pronunciarsi sulle nomine vescovili. La procedura era stata ideata nel 1921 dall'allora Cardinale Gasparri ed era sostanzialmente invariata nel 1946. Essa prevedeva che la Nunziatura Apostolica, ricevuta la comunicazione della scelta del candidato, passasse il nome di quest'ultimo e la sede di destinazione, a voce o per iscritto, in via confidenziale al governo; quest'ultimo aveva quindici giorni per pronunciarsi, o meglio, per concedere il *nihil obstat*, trascorsi i quali la Nunziatura poteva procedere con gli adempimenti ulteriori e la pubblicazione del nome dell'eletto. Va da sé che la concessione del nulla osta dipendeva dal parere favorevole o contrario del Consigliere per gli Affari Religiosi. Non è nostra intenzione approfondire la *ratio* di tale sistema, o tentare di definire quale equilibrio esso volesse sancire tra i due poteri. Quel che ci interessa è, semplicemente, stabilire il modo in cui esso fu inteso e applicato dal Le Bras. In una delle sue rare note autografe conservata al ministero, e naturalmente citata da Stéfani, datata 26 aprile 1947, egli scrive: «La preoccupation essentielle du gouvernement est d'assurer la paix religieuse tout en garantissant aux catholiques français la liberté qui est inscrite dans la Constitution (...) Il n'entre pas dans les intentions du gouvernement de contester à l'Eglise de France, non plus qu'à n'importe quelle autre association, l'exercice d'un droit légitime. Mais il est juste que le gouvernement ait le souci de rencontrer chez les eveques la compréhension et le désir de collaborer avec l'autorité chargée du maintien de l'ordre public ».

Garantire ai cattolici francesi la libertà sancita dalla Costituzione; collaborazione tra Stato e Chiesa ai fini del mantenimento dell'ordine pubblico: principi che abbiamo già incontrato e che troviamo qui esplicitamente messi da Le Bras a fondamento del delicato compito di vagliare l'idoneità dei candidati vescovi di Francia per il trentennio in cui è stato in carica.

Circa gli altri due ambiti di attività il testo di Stéfani non riporta note altrettanto puntuali, limitandosi ad uno sguardo d'insieme. Ricordiamo dunque, per ciascuno di essi, le principali questioni su cui il Consigliere per gli Affari Religiosi, in virtù del suo incarico, era chiamato a intervenire.

Quanto ai rapporti tra Francia e Santa Sede, il Le Bras si trova al centro delle più spinose questioni intervenute durante il pontificato di Pio XII. In particolare, la questione dei preti operai, sulla quale sia il Le Bras che l'ambasciata di Francia in

Vaticano esprimono una diffidenza analoga a quella del Vaticano stesso;⁵⁵ diversi casi di censura ecclesiastica sulla stampa, sia cattolica che laica;⁵⁶ la spinosa “querelle” scolastica, per risolvere la quale più volte si affacciò, tra 1948 e 1959, l’idea di un nuovo concordato tra Repubblica e Vaticano, idea destinata a non realizzarsi preferendo entrambe le parti adottare soluzioni puntuali, caso per caso.⁵⁷

Infine, l’ultimo ambito di attività riguarda i rapporti con la Francia con le colonie d’oltremare e i paesi terzi. È questo forse l’ambito in cui la mancanza di documentazione genera il rammarico maggiore, dal momento che essa impedisce uno sguardo diretto sulle convinzioni del Le Bras in merito ad alcune importanti questioni internazionali quali, per fare un unico esempio eclatante, il processo di decolonizzazione dei paesi africani. Ancora una volta, la certezza di un suo intervento, se non altro in virtù della carica ricoperta, si accompagna all’impossibilità di precisare i contenuti dell’intervento stesso. Note più puntuali si ritrovano solo su questioni che potremmo definire minori, come quelle riguardanti la disciplina delle congregazioni religiose francesi in Terrasanta,⁵⁸ e l’espulsione dei missionari francesi da Haiti, tra 1957 e 1958, data la volontà del governo Duvalier di sostituirli con preti indigeni. Interpellato in merito, il Le Bras conferma che la Francia non gode di alcun “privilegio di protezione”, e che l’azione del governo haitiano è perciò legittima.⁵⁹

Quest’ultimo punto ci sembra significativo. Esso infatti, da un lato conferma la natura della collaborazione di Le Bras con il Quai d’Orsay, dall’altro ci consente una breve riflessione conclusiva. Le Bras non è un consigliere politico, né tanto meno un diplomatico in senso stretto: egli resta un canonista cui viene chiesto di pronunciarsi su punti di diritto sollevati da questioni specifiche. Inoltre, anche da questa carrellata sommaria, è evidente che il suo campo d’azione è limitato alla fede cristiana, e in particolare a quella cattolica. Da questo punto di vista colpisce il silenzio che circonda l’apertura e lo svolgimento del Vaticano II. Non esistono, o almeno non sono negli archivi del ministero, note riguardanti l’attività di Giovanni XXIII o commenti alle

⁵⁵ Stéfanini cita a questo proposito uno scambio di telegrammi avvenuto tra il settembre e l’ottobre del 1953 tra il ministero e l’ambasciatore a Roma, Wladimir d’Ormessons.

⁵⁶ Ancora una serie di telegrammi, datati 1953 e 1954, sul modo in cui il quotidiano *Le Monde* riporta le persecuzioni ai danni della Chiesa Cattolica in Polonia e Ungheria.

⁵⁷ Lo stesso Le Bras, d’altronde, caldeggiava in genere una soluzione di questo tipo: per quanto gestito con saggezza, il regime di separazione non poteva comunque essere preferibile a un concordato; v. **B. Basdevant-Gaudemet**, *Gabriel Le Bras...*, cit., pp. 638 – 639.

⁵⁸ Corrispondenza del 1960 con l’ambasciatore a Tel Aviv, Jean de Boudillette.

Costituzioni. Ancora una volta, forse, la risposta è celata nelle carte conservate in Place du Pantheon.

Oggi, le mansioni del Consigliere sono profondamente cambiate. Per usare le parole di Stéfanini, lo stesso Le Bras sarebbe stupito dei soggetti posti all'attenzione dei suoi successori. Se essi riguardano ancora la difesa della libertà religiosa e di coscienza, il contesto in cui si collocano è naturalmente molto cambiato, assai più ricco e articolato di quello del secondo dopoguerra; prova ne sia che le questioni più urgenti non riguardano più la Chiesa Cattolica ma la strutturazione di una comunità islamica nazionale, essendo ormai quella musulmana la seconda religione di Francia. Tuttavia, "allargate a tutte le confessioni e a tutte le credenze, tra libertà pubblica e pace sociale, le soluzioni trovate caso per caso da Gabriel Le Bras ispirano ancora coloro che hanno in carica la gestione degli Affari Religiosi". Al di là dell'inevitabile intento celebrativo, ci sembra che le parole con cui Laurent Stéfanini chiude il suo intervento fissino con apprezzabile chiarezza le coordinate entro le quali Gabriel Le Bras svolse il suo incarico di mediatore tra Stato e Chiesa, e il modo in cui egli intese i rapporti non sempre facili tra temporale e spirituale nel suo tempo: all'insegna di un equilibrio necessario tra esigenze di libertà individuale e istituzionale, e quelle altrettanto inviolabili della stabilità del tessuto sociale.

Quello che si profila, dunque, a proposito di Gabriel Le Bras, è il ritratto di un professionista dalla curiosità intellettuale insaziabile, di un uomo cordiale e sensibile, stimato da tutti coloro i quali ebbero l'occasione di seguire i suoi corsi o di collaborare alle sue ricerche. Per molti di essi, Gabriel Le Bras fu un maestro nel senso più profondo del termine, attento e partecipe, infaticabile nella sua capacità di suscitare vocazioni di ricercatore e di ridare fiducia di fronte agli ostacoli.

Egli stesso, in quello che possiamo considerare tanto un bilancio della sua attività accademica quanto un autoritratto a futura memoria, si definì a tal punto appassionato, quasi soggiogato, del suo lavoro da non potersi ascrivere alcun merito nei risultati in esso conseguiti. Risultati considerati sempre fragili e provvisori, e il cui merito principale fu quello di porre "numerosi e delicate questioni, diffondere un po' di

⁵⁹ Il parere, in forma manoscritta, è privo della data.

metodo e l'amore del concreto".⁶⁰ Solo, forse, egli seppe considerarsi responsabile, al di là di ogni falsa modestia, di "qualche piccolo progresso" degli studi di Sociologia e di Diritto Canonico, soprattutto avendone mostrato l'alleanza inscindibile, "l'origine sociale delle regole e l'effetto delle regole sulla società".⁶¹

La sua passione per il lavoro lo portava, infine, a progettare di trascorrere i "languori della pensione" felicemente assorbito nelle tante ricerche incompiute, nelle tante collezioni ancora da curare, finalmente libero da limitazioni di durata, e magari anche di poter dare libero sfogo alle vocazioni della giovinezza: il teatro, la musica, la poesia.⁶²

Non tutto il programma doveva essere realizzato. Solo per limitarci alle opere di maggiore respiro, le *Istituzioni ecclesiastiche della Cristianità medievale* dovevano rimanere incompiute, così come la grande opera storico-artistica sugli Ordini religiosi, avviata sotto la sua direzione e pubblicata postuma. Gabriel Le Bras riuscirà invece a vedere stampati, per un pelo, i due volumi de *L'Eglise et le village*, opera che da circa un quarantennio l'amico Marc Bloch gli chiedeva insistentemente di curare e ultimare. E' l'ultima soddisfazione. La sua "faible nature", quella che lo aveva tenuto lontano dalle meraviglie e dai rigori della navigazione, gli impone infine il suo dazio il 19 febbraio 1970, alla pur tutt'altro che trascurabile età di ottant'anni, restituendolo alla schiera dei parenti e degli amici che lo avevano preceduto in quella *società celeste* in cui il maestro bretone fermamente credeva e alla quale, ora, certamente appartiene.

⁶⁰ v. **F. Margiotta Broglio**, *Ricordo di Gabriel Le Bras*, cit., pp. 256 - 257.

⁶¹ *ivi*, p. 257.

⁶² *ivi*, p. 259.

PARTE I

La storia del diritto canonico

CAPITOLO II

Le idee e i maestri:

le premesse dell'opera di Gabriel Le Bras

Nell'approccio ai grandi temi delle Istituzioni e del diritto della Chiesa medievale, nonché nei modi di indagare e conoscere il concreto popolo cristiano che vive all'interno di quelle istituzioni e opera nel rispetto di quel diritto, l'opera di Gabriel Le Bras presenta significativi elementi di novità. Se questo è vero, egli tuttavia non va considerato un precursore solitario o un innovatore isolato. Al contrario, Gabriel Le Bras partecipa pienamente del particolare clima culturale che attraversa l'Europa a cavallo tra XIX e XX secolo, caratterizzato in tutti i campi del sapere da profonde esigenze di rinnovamento. A contatto con alcuni dei più fecondi interpreti di tali esigenze si svolgono tanto gli anni della sua formazione quanto quelli del suo impegno come professore universitario e come studioso, e dunque non stupisce ritrovarle, assorbite e personalmente rielaborate, come le pietre angolari di tutti suoi scritti. Mi sembra dunque opportuno, prima di entrare nel merito specifico dell'opera, soffermarmi brevemente su quelle che possono esserne considerate le premesse storiche e culturali.

2.1 Il contesto culturale.

Negli anni tra il 1890 e il 1930 si assiste, in tutti i paesi europei e in ogni ambito del sapere, ad una generalizzata e decisa messa in discussione degli assunti fondamentali del positivismo, la dottrina filosofica e scientifica che, partendo dalle riflessioni di Auguste Comte (1798 - 1857) e dal "darwinismo sociale" di Herbert Spencer (1820 - 1903), aveva segnato la parte centrale dell'800. I capisaldi di tale dottrina erano la piena fiducia nella ragione quale principio euristico del reale; la

concezione della realtà stessa come sistema ordinato, razionale appunto, e in quanto tale perfettamente conoscibile tanto nei suoi aspetti naturali quanto in quelli specificamente umani; infine, sotto il profilo metodologico, l'assimilazione delle scienze umane a quelle naturali, dettata dalla convinzione che nelle une come nelle altre la rigorosa osservazione empirica dei dati potesse portare a risultati di sicura e incontestabile scientificità, e alla enunciazione di leggi universali.¹

Nel periodo che qui consideriamo, sotto la spinta delle nuove contraddizioni sociali - legate in buona parte alle ripercussioni del poderoso sviluppo tecnologico e industriale - e, verrebbe da dire, del nascere di una nuova sensibilità, tali convinzioni non sembrano offrire più spiegazioni convincenti né riguardo alle grandi forze motrici della storia, né riguardo alla logica dell'uomo e del suo agire nel mondo. Tra il 1890 e il 1930, infatti, si diffonde nella cultura del vecchio continente la spiazzante convinzione che l'idea dell'uomo come essere razionale e libero, capace di autodeterminarsi scegliendo all'interno di un ampio ventaglio di possibilità, idea tanto cara al Settecento e al primo Ottocento, altro non è che una insufficiente e inadeguata illusione.² La ragione perde progressivamente il suo primato tra gli strumenti della conoscenza. Altri, fino ad allora trascurati, si affacciano alla ribalta, sospinti dall'idea sempre più condivisa che la condotta dell'uomo, in quanto attore sociale, solo raramente è influenzata in modo decisivo da considerazioni razionali, e che al contrario gli elementi intuitivi e irrazionali giochino in proposito un ruolo di gran lunga maggiore.³

Molti sono i fattori che contribuiscono a questa svolta. Per citarne solo alcuni, nel 1900 vede la luce *L'Interpretazione dei sogni* di Sigmund Freud (1856 - 1939). Certo non è il caso di tornare qui sull'importanza delle teorie dello scienziato austriaco circa la stratificazione dell'Io, per molti valide ancora oggi, se non per sottolineare come esse potessero in qualche modo apparire come una sorta di legittimazione scientifica delle tendenze irrazionalistiche di cui parliamo. Pochi anni dopo, un altro padre della psicanalisi, Gustav Jung, allievo dello stesso Freud ma molto più di lui affascinato dal lato mistico e intuitivo della conoscenza, allargherà la riflessione ipotizzando l'esistenza di un "inconscio collettivo", un fondo di immagini comuni

¹ Per uno sguardo d'insieme sul clima culturale europeo tra Otto e Novecento v. **H. Stuart Hughes**, *Coscienza e società. Storia delle idee in Europa dal 1890 al 1930*, ed. it. Torino 1967. In particolare sul Positivismo e sulla reazione ad esso: ivi, pp. 40 - 71.

² ivi, p. 12

³ ivi, p. 23

all'umanità, una sorta di memoria della specie nella quale sarebbe sedimentata la più profonda saggezza, accessibile solo attraverso il linguaggio simbolico.⁴

La psicanalisi dunque tende a cancellare, o comunque a ridimensionare, l'immagine di un uomo guidato nei suoi comportamenti individuali e sociali dalla pura ragione. E non è sola. Altre scienze umane e naturali, nonché le arti, contribuiscono a sgretolare la visione di un mondo razionalmente ordinato e conoscibile, sottoponendo a una critica profonda gli stessi concetti di tempo e di spazio, cardini della scienza tradizionale.

È Henri Bergson (1859 - 1941), professore di Filosofia al Collège de France, premio Nobel per la Letteratura, seguace di Pascal e di quell' *esprit de finesse* che nella cultura francese tentava d'insidiare il primato del cartesiano *esprit de géométrie*, a presentare negli anni finali del XIX secolo una nuova immagine del tempo, visto non più come ordinata successione di momenti matematicamente misurabili, bensì come una realtà vissuta interiormente, intesa come *durata*. In sostanza, l'essenza del tempo, la sua verità, non è qualcosa di oggettivo ma di interiore, nascosto sotto la corteccia della coscienza.⁵

Il successo delle teorie di Bergson fu vasto ed immediato anche se, soprattutto tra gli specialisti, effimero. Tuttavia, quel che qui importa è l'eco profonda che esse suscitarono al loro apparire anche in altri campi della cultura. Per limitarci a un cenno letterario, a partire dal 1913 Marcel Proust ne offrirà, con la sua *Ricerca del tempo perduto*, una suggestiva ed efficace trasposizione narrativa.⁶

Nel frattempo, anche il campo delle scienze matematiche e fisiche è in fermento. I *Principia mathematica* di Russel e Whitehead riducono la matematica a pochi principi logici fondamentali; la scoperta della geometria non euclidea rivoluziona il concetto di spazio, allargandolo ad un numero variabile di dimensioni; l'apparizione delle prime conclusioni di Albert Einstein circa la teoria della relatività obbliga ad un ripensamento dell'intero universo fisico.⁷

⁴ Su Sigmund Freud, v. *ivi*, pp. 127 - 153; su Jung, pp. 153 - 160.

⁵ v. **F. Jonas**, *Storia della Sociologia*, Bari 1970, pp. 363 - 365; **H. Stuart Hughes**, *op. cit.*, pp. 116 - 122.

⁶ v. **S. Guglielmino - H. Grosser**, *Il sistema letterario, vol. IV, tomo II, Il Novecento*, Milano 1989, pp. 234 - 242.

⁷ *ivi*, pp. 48 - 49.

L'elenco potrebbe continuare, allargandosi ancora alla letteratura, all'arte, alla filosofia. Tuttavia, in questa sede, il breve accenno al grande mutamento culturale di questi anni serve solo per richiamarne alcune importanti conseguenze nel campo che più ci interessa, quello della storiografia. Essa forse più di altre discipline ne è drammaticamente investita, e sollecitata con forza a dare risposte adeguate sia sul piano dell'elaborazione teorica che su quello delle realizzazioni pratiche.

2.2 La svolta delle *Annales*

L'interesse nuovo per il problema della coscienza e dell'inconscio, le questioni circa il significato del tempo e della durata, il positivismo sociale di Spencer determinano, nel periodo che consideriamo, una importante ridefinizione dei rapporti nel sistema delle discipline. La Psicanalisi e la Sociologia, che avevano trovato nell'opera del sociologo Emile Durkheim una saldatura quasi perfetta,⁸ rivendicano ora un posto d'eccellenza tra le scienze umane, relegando sullo sfondo quella che fino ad allora si era presentata come la principale tra esse, cioè la Storia. Questa, così com'era stata intesa dai positivisti - come mera e scrupolosa raccolta di dati dai quali, data l'esattezza del procedimento, sarebbero scaturite le leggi dell'agire umano⁹ - non può soddisfare le esigenze della nuova sensibilità scientifica. Si impone una revisione, tanto più urgente in quanto a essere messa in discussione è la scientificità stessa della disciplina, se non addirittura la sua ragion d'essere. Proprio Durkheim, infatti, nella prefazione alla prima annata de *L'Année Sociologique* (1896), aveva dubitato in modo esplicito della possibilità di una conoscenza critica, scientifica appunto, dei singoli fatti storici. Egli sosteneva in quella sede che la storiografia o prendeva come oggetto il fatto singolo, e allora rimaneva confinata nell'aneddoto, in un empirismo che ormai aveva segnato il passo, oppure prendeva in considerazione una serie di avvenimenti passibili di comparazioni e tali da condurre all'enunciazione di leggi. In questo secondo caso,

⁸ v. C. Russo, *La storiografia religiosa e i suoi problemi*, in C. Russo (a cura di), *Società, Chiesa e vita religiosa nell'Ancien Régime*, Napoli 1976, pp. XVII - CCXLIV, ivi p. LI.

⁹ v. M. Cedronio, *Profilo delle Annales*, in M. Cedronio, F. Diaz, C. Russo, *Storiografia francese di ieri e di oggi*, Napoli 1977, pp. 3 - 72, ivi pp. 3 - 4.

però, essa veniva ad identificarsi con la Sociologia, negandosi di fatto come scienza autonoma.¹⁰

Quanto rimane del positivismo in queste affermazioni di Durkheim non è qui il caso di discutere. Ciò che conta piuttosto è rilevare come fosse sensibile la pressione esterna sulla storiografia. D'altronde, istanze di rinnovamento muovevano anche dall'interno della disciplina, tra gli storici di più acuta sensibilità. In Italia già Benedetto Croce aveva tentato di "stabilire differenze di qualità e di metodo tra il mondo della storia e quello della scienza",¹¹ ma è soprattutto in Francia, sulle pagine della *Revue de Synthèse Historique* di Henri Berr, che agli inizi del Novecento si afferma la necessità di una nuova metodologia, fondata sullo studio dei fatti storici in una dimensione interdisciplinare ed attenta alle componenti sociali.¹²

Gli effetti di questo duplice stimolo, esterno e interno, non dovevano tardare. Nel 1929, a Strasburgo, Marc Bloch e Lucien Febvre davano vita alle *Annales d'Histoire Économique et Sociale*, rivista che nasceva col dichiarato intento di riportare la storiografia al centro delle scienze dell'uomo, facendone il punto d'incontro di tutte le discipline che studiano la società. Le *Annales* assumevano quindi un duplice compito: di critica nei confronti di altri tipi di storiografia; di costruzione di una nuova scuola storica.¹³ In effetti, tutte le istanze di rinnovamento contemporanee vengono accolte sulle pagine della rivista. In particolare, il valore acquisito dalla coscienza individuale come luogo di percezione o di comprensione del reale si traduce nella rivalutazione del ruolo dello storico, contro ogni pretesa obiettività.¹⁴ Nell'avvicinarsi all'oggetto dei suoi studi, infatti, lo storico è inevitabilmente condizionato da convinzioni e interessi personali, dalle ipotesi che hanno mosso la sua ricerca, dalle problematiche del suo tempo; se il passato rimane un dato per sua natura immodificabile, la sua conoscenza viene ora considerata una cosa *in fieri*, soggetta a continue trasformazioni e perfezionamenti.¹⁵

¹⁰ v. **C. Ginzburg**, *Prefazione*, in **M. Bloch**, *I re taumaturghi*, ed. it. Torino 1973, pp. XI - XIX, ivi p. XII.

¹¹ v. **H. Stuart Hughes**, *Coscienza e società*, cit., p. 69.

¹² v. **C. Russo**, *La storiografia francese e i suoi problemi*, cit. p. L; **M. Cedronio**, *Profilo...* cit., pp. 15 - 17.

¹³ v. **M. Cedronio**, *Profilo...*, cit. p. 3.

¹⁴ ivi, pp. 4 - 5.

¹⁵ v. **M. Bloch**, *Apologia della Storia o il mestiere di storico*, ed. it. Torino 1969, p. 33.

La seconda grande questione, posta dal Berr, era quella del rapporto con le altre discipline. Anche in questo campo le *Annales* danno una brillante ed efficace risposta, recuperando in pieno - anche in merito alle considerazioni di Durkheim ricordate sopra - la complessità del fatto storico. Il clima di operosa ed entusiastica collaborazione che vige tra i diversi specialisti collaboratori della rivista, in particolare all'aprirsi degli anni Trenta, è felicemente descritto dallo stesso Lucien Febvre quando ricorda che "se c'era una difficoltà filologica in qualche testo medievale, Ernest Hoepfenger era pronto a risolverla. Una difficoltà archeologica, e P. Perdrizet apriva per noi il tesoro inesauribile delle sue curiosità. Se si trattava di liturgia, di teologia, di storia dei dogmi, le facoltà di teologia offrivano le loro competenze. Un problema di diritto canonico? Gabriel Le Bras interveniva con la sua erudizione allegra e vivace."¹⁶

Anche solo da questi brevi cenni è possibile dunque comprendere come la storiografia delle *Annales* si presentasse come una vera e propria svolta. Vale la pena qui mettere in evidenza ancora due aspetti. Innanzitutto, il recupero, nella scia di Paul Vidal de la Blache, della geografia, inteso come recupero dell'importanza del rapporto tra l'uomo e il suo ambiente¹⁷; scelta dietro la quale non c'era naturalmente un desiderio di ritorno ad interpretazioni deterministiche, bensì la convinzione che "l'opera di una società la quale rimodelli, secondo i propri bisogni, il suolo su cui vive,... è un fatto eminentemente storico".³⁰ Da questo punto di vista, gli stimoli più significativi vengono certamente da Lucien Febvre. Fin dalla sua tesi di dottorato, sostenuta alla Sorbona nel 1911,³¹ e poi con diversi interventi nel corso degli anni Venti, egli sostiene la necessità di un nuovo, più diretto e fecondo rapporto tra storia e geografia. In particolare, egli sembra impegnato a dimostrare come l'uomo e l'ambiente siano strettamente associati nel definire le possibilità di sviluppo di quegli oggetti complessi che sono le "individualità geografiche".³²

È una lezione che Gabriel Le Bras assimilerà bene. Nelle sue ricerche di sociologia religiosa, come nei suoi studi di storia medievale, egli si mostrerà sempre

¹⁶ L. Febvre, *Ricordo di March Bloch*, in M. Bloch, *I re taumaturghi*, cit., pp. XXI - XXXVII, ivi pp. XXVIII - XXIX.

¹⁷ v. M. Cedronio, *Profilo...*, cit. pp. 6- 7.

³⁰ v. M. Bloch, *Apologia...*, cit., p. 40.

³¹ Tesi che ha avuto diverse edizioni anche in Italia. La più recente, a cura di Angelo Torre, è L. Febvre, *Filippo II e la Franca Contea*, Torino 1979.

³² v. A. Torre, *Introduzione*, in L. Febvre, *Filippo II...*, cit., pp. XIII - XLII, ivi pp. XIX - XXII.

consapevole delle relazioni decisive che intercorrono tra le società e l'ambiente in cui si collocano.³³

L'accento alla società ci porta così al secondo punto. Se la storia infatti deve cogliere l'uomo, essa deve farlo evidenziando la sua dimensione sociale, il suo vivere calato all'interno di una realtà concreta e determinata. "Gli uomini assomigliano al loro tempo più che ai loro padri", dirà ancora Bloch³⁴. Ma questo tempo, questa società che in qualche modo modella gli uomini, non è un blocco uniforme. Essa è piuttosto un intreccio dinamico di strutture economiche, sociali, psicologiche, in continuo mutamento e in rapporto di reciproca interdipendenza. Tra di esse, la storiografia delle *Annales* non ne trascurerà nessuna. E se Marc Bloch, nella sua ricerca di "linee a tempo lungo" quali fattori della continuità tra passato e presente, si concentrerà soprattutto sulle realtà economico – sociali, Lucien Febvre attuerà fin dall'inizio il suo tentativo di comprensione "dall'interno" dei protagonisti e delle epoche della Storia,³⁵ soffermandosi sulla psicologia individuale, sulla religiosità e il folklore, e proponendo la sensibilità quale alternativa epistemologica ai fattori economici.³⁶

Anche in questo caso, la comune sensibilità tra gli storici delle *Annales* e Gabriel Le Bras appare evidente. Uno spiccato "gusto per il fatto umano", e il desiderio di "reazione contro la pura tecnica", infatti, spingeranno il Le Bras verso la sociologia religiosa, ovvero verso il tentativo di comprendere da vicino quel "popolo cristiano cui si applica il diritto della Chiesa".³⁷

Impostazione comune, dunque, che rivela da ultimo la suggestione esercitata sia dalle teorie di Freud, sia dalla socio-psicologia proprio di Emile Durkheim, che aveva cercato di dimostrare nei suoi studi l'origine psichica dei fenomeni sociali e l'importanza della religione come fattore di coesione sociale, offrendo, come Freud, una sorta di legittimazione teorica delle ricerche storiche in questa direzione. Nondimeno l'influenza di Durkheim resta ambigua, e la sua assimilazione critica; i tratti più spiccatamente positivistici del suo pensiero, come ad esempio la possibilità di giungere

³³ v. **G. Le Bras**, *Studi di Sociologia religiosa*, ed. it. Milano 1969, *passim*.

³⁴ v. **M. Bloch**, *Apologia...*, cit., p. 48.

³⁵ v. **A. Torre**, *Introduzione*, in **L. Febvre**, *Problemi di metodo storico*, ed. it. Torino 1992, pp. VII – XXI, ivi pp. XIII – XIV.

³⁶ Sulla compresenza di due "poli" all'interno della rivista, corrispondenti alle differenti personalità dei due primi direttori, v. **M. Cedronio**, *Profilo...*, cit., pp. 18 – 30. Particolarmente significative, a questo proposito, le vicende legate al titolo e ai contenuti della rivista, che mutano negli anni al mutare della direzione: ivi, pp. 27 – 30.

alla scoperta di una legge regolatrice del fatto sociale, vengono rifiutati dalla nuova storiografia. Da questo punto di vista tanto le *Annales* quanto il Le Bras sono più vicini al desiderio di recupero del concreto che anima il lavoro del più giovane tra gli allievi di Durkheim, Marcel Mauss.³⁸

Non è il caso di dilungarsi oltre, in queste pagine, su un'esperienza che ha rappresentato un momento decisivo della storiografia del XX secolo, e in quanto tale già ben conosciuta. Se qui ci siamo soffermati su alcuni dei suoi aspetti fondamentali, è solo perché questi sono in stretta relazione con l'opera di Gabriel Le Bras, e testimoniano di istanze culturali comuni e di condivise esigenze di rinnovamento. Prima di concludere, tuttavia, ci sembra doveroso ricordare un'altra importante figura che, forse più ancora dei fondatori delle *Annales*, ebbe un'importanza decisiva sulla formazione e sull'orientamento degli studi del professore bretone.

Si tratta di quel Paul Fournier di cui il Le Bras fu prima allievo, alla Facoltà di Giurisprudenza di Parigi, dal 1914 al 1922, e poi il più stretto collaboratore. Il debito nei confronti di Fournier è più volte riconosciuto dallo stesso Le Bras, che alla figura del maestro dedica, tra il 1935 e il 1936, due lunghi e affettuosi ricordi che ci aiutano a comprenderne meglio l'importanza per la storia delle istituzioni ecclesiastiche e del diritto canonico.³⁹

2.3 Paul Fournier: la vita.

Nato a Calais nel novembre del 1853, Paul Fournier riceve un'educazione classica nel collegio di Marc-en-Barœuil, presso Lille, dove entra nel 1865. Si tratta di un austero istituto di stretta osservanza cattolica dal quale il nostro uscirà "legittimista convinto e cattolico rigoroso";⁴⁰ l'adesione alla chiesa cattolica, d'altronde, non solo

³⁷ v. **G. Le Bras**, *Studi...*, cit., p. 119.

³⁸ Sui tratti generali e sull'influenza esercitata dalla sociologia di Durkheim e Mauss sulla scuola delle *Annales* v. **M. Cedronio**, *Profilo...*, cit., pp. 11 - 12; **C. Russo**, *La storiografia religiosa...*, cit., pp. LXVI - LXXI. Sulla continuità di interessi tra Mauss e Le Bras, v. **E. Poulat**, *Où en est la sociologie du catholicisme?*, in « L'Année sociologique », 38 (1988), pp. 23 - 31, ivi pp. 23 - 24.

³⁹ v. **G. Le Bras**, *Paul Fournier et l'Histoire de l'Église de France*, in « Revue d'Histoire de l'Église de France », XXI (1935), pp. 532 - 549 ; **Id.** *Paul Fournier, sa carrière, son œuvre, son esprit*, in « Revue historique de droit français et étranger », XV (1936), pp. 1 - 54 ; v. anche **J. Gaudemet**, *Avant - propos*, in **P. Fournier**, *Mélanges de droit canonique* editée par Théo Kolzer, Aalen 1983, pp. 5 - 11.

⁴⁰ v. **G. Le Bras**, *Paul Fournier et l'Histoire...*, cit., p. 535.

orienterà i suoi studi fondamentali ma costituirà il centro intellettuale e morale di tutta una vita.⁴¹

Conclusi i cinque anni di collegio, Fournier si trasferisce nel 1871 a Parigi, dove conduce i suoi studi superiori all'Ecole de Droit e frequenta, prima come uditore, poi, a partite dal 1876, come studente, l'Ecole des Chartes, la Scuola di Paleografia. Nel giugno del 1878 consegue il dottorato in Giurisprudenza; nel febbraio successivo esce dall'Ecole des Chartes come terzo del suo corso e con una tesi sulle Ufficialità nel Medioevo che gli vale il primo premio dell'Académie des Inscriptions per le Antichità nazionali. Nel 1880 è abilitato all'insegnamento universitario.

La sua carriera comincia a Grenoble, alla Facoltà di Legge, dove a partire dal 1885 è titolare della cattedra di Diritto Romano. Il soggiorno nella capitale del Delfinato, durato 35 anni, segna la fase cruciale della sua vita e della sua carriera. Dal 1883, come membro dell'Académie Delphinale, della quale sarà più volte presidente, Fournier inizia lo spoglio meticoloso e la classificazione sistematica delle carte e degli antichi manoscritti conservati negli archivi municipali. Tale iniziativa, intrapresa nell'ambito di un vasto studio a carattere locale, segna il convergere dei precedenti interessi di storia e di diritto verso quel tipo di fonte cui Fournier dovrà dedicare, di qui in avanti, la maggior parte delle sue energie: le collezioni canoniche. Più precisamente, progettando uno studio sulle istituzioni religiose di epoca carolingia, egli comprende che ai fini della validità della ricerca il fondamentale lavoro preliminare da compiere è quello di riportare l'ordine tra la "selva oscura" delle collezioni, "rischiando, classificando, identificando", recuperando i giusti rapporti di filiazione e discendenza.³⁰ Così, tra il 1887 e il 1921 Fournier lavorerà infaticabilmente alle collezioni canoniche dell'Occidente apparse tra IX e XII secolo, con una serie di ben trentaquattro monografie che, arricchite dagli aggiornamenti continui degli anni Venti, costituiranno l'oggetto di quella che può essere considerata la sua opera più importante: la *Histoire des Collection canoniques en Occident depuis les Fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien*, edita in due volumi a Parigi nel 1931 e 1932.³¹ L'opera segna, tra l'altro, come sappiamo, l'esordio di Gabriel Le Bras nel campo delle pubblicazioni scientifiche

²⁹ Sull'impegno sociale, intellettuale e politico di Fournier come cattolico v. *ivi*, pp. 536 – 542.

³⁰ v. **G. Le Bras**, *Paul Fournier, sa carrière...*, cit. p. 17.

di ampio respiro, dal momento che Paul Fournier richiese un'ampia collaborazione da parte del suo diletto discepolo, affidandogli il lungo capitolo preliminare, le parti sui Penitenziali e la sezione finale dedicata ai rapporti tra teologia e diritto canonico.³²

Prima di addentrarci nell'analisi di quest'opera vale la pena ancora ricordare il trasferimento alla Facoltà di Parigi, nel gennaio del 1914, dove Fournier viene chiamato a sostituire il defunto Esmein sulla cattedra di Storia del Diritto. I primi anni parigini non sono certo facili. La Grande Guerra sottrae al professore la maggior parte dei suoi allievi, caduti lungo le trincee, sottoponendo il suo spirito e la sua fede ad una drammatica prova. Ma tutte le oscurità, prima o poi, sono destinate a finire, e col ritorno alla normalità inizia a farsi largo nell'ambito della Facoltà di Giurisprudenza l'ipotesi di un ripristino della cattedra di Storia del Diritto Canonico, sospesa alla caduta dell'Ancien Regime. L'iniziativa parte del decano Larnaude col sostegno entusiasta dei professori e dello stesso Fournier, che il 15 novembre 1921 terrà la prima lezione di un corso che non dovrà più abbandonare fino al 1929, anno del suo ritiro dall'insegnamento universitario. Gli anni successivi, gli anni della *retraite*, sono spesi nella preparazione dei due volumi della *Histoire* e in una densa attività intellettuale che solo la malattia, i cui primi sintomi si manifestano all'inizio del 1932, e la morte, sopravvenuta il 14 maggio 1933, potranno interrompere.³³

2.4 Paul Fournier: l'opera.

Le collezioni canoniche, che come abbiamo visto rappresentano il centro principale degli interessi di Fournier, anche se non l'unico, non costituivano un oggetto di studio nuovo. Maassen aveva studiato le raccolte anteriori allo Pseudo Isidoro; Schulte quelle posteriori a Graziano. Restavano tuttavia ancora nell'ombra le collezioni comprese tra la metà del IX secolo e il 1140, periodo la cui importanza è decisiva nella storia del diritto della Chiesa, e per l'intera civiltà dell'Occidente medievale.

³¹ *ivi*, pp. 28 - 31

³² v. **P. Fournier**, *Histoire des Collections canoniques en Occident depuis le Fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien*, Parigi 1931 - 1932, t. I, pp. IX - X.

³³ v. **G. Le Bras**, *Paul Fournier, sa carrière...*, cit. pp. 11 - 15.

Nonostante sia forte la tentazione di sbizzare almeno in parte l'affascinante ricostruzione storica del Fournier, non è forse questa la sede per farlo.³⁴ Mi limiterò dunque ancora a richiamare quelle impostazioni fondamentali e quei principi di metodo che segneranno profondamente l'approccio alla materia dello stesso Le Bras.

Innanzitutto, il sogno da cui procede tutta l'opera di Paul Fournier è la ricostruzione dell'immenso albero di Iesse costituito dalle collezioni canoniche occidentali; inseguire la possibilità di stabilire con chiarezza i legami tra l'una e l'altra, o meglio il loro procedere dall'una all'altra, nella convinzione che "ciascuna ha delle ancelle che una ricerca paziente consente di identificare: dai *Libri synodales* e dall'*Anselmo dedicata* procede il *Decretum* di Burcardo, che ha generato la *Collezione in dodici libri* e il *Decretum* di Ivo di Chartres, donde è uscita la *Panormia*, madre della *Concordia*".³⁵ Egli si dedicò a questo immane progetto per più di cinquant'anni, eppure, è stato notato, che certo non difettandogli la competenza Fournier non ha editato alcuno degli innumerevoli manoscritti che ha frequentato.³⁶ Ciò si deve, probabilmente, al fatto che rimanendo egli sostanzialmente uno storico, come tale resti più interessato alla ricostruzione dello sfondo, del contesto politico e sociale all'interno del quale le collezioni vedono la luce: "le circostanze comandano la composizione delle raccolte, e le raccolte influiscono sugli avvenimenti. Nate dai bisogni della Chiesa, esse modificano talvolta le istituzioni".³⁷

Visto in questa prospettiva, il diritto della Chiesa è dunque saldamente intrecciato con la Storia. Così, limitandoci ad un solo esempio, le False Decretali nascono nel clima di difficoltà dell'episcopato legato alla corte carolingia, messa in crisi dall'aristocrazia. Ed è, infatti, proprio per la difesa dell'episcopato che l'atelier pseudoisidoriano forgia i suoi apocrifi - vero "monumento di imposture formali"³⁸ - tra l'847 e l'852, al fine di difendere i possedimenti sacri, ripristinare una corretta procedura per le nomine dei vescovi, restaurare l'autonomia delle diocesi tramite il ricorso ai Papi e alle autorità dell'antichità.³⁹ La cura con cui Fournier ricostruisce la genesi e gli effetti delle False Decretali non è diversa da quella che dedica a tutte le altre

³⁴ Per una sintesi efficace v. *ivi*, pp. 30 - 33; **G. Le Bras**, *Paul Fournier et l'Histoire...*, pp. 545 - 547. Per la ricostruzione generale, naturalmente, **P. Fournier**, *Histoire des Collection Canoniques...*, *op.cit.*

³⁵ v. **G. Le Bras**, *Paul Fournier, sa carrière...*, cit. p. 38.

³⁶ v. **J. Gaudemet**, *Avant-propos*, cit. p. 7.

³⁷ v. **G. Le Bras**, *Paul Fournier, sa carrière...*, cit. p. 39.

³⁸ v. **G. Le Bras**, *Paul Fournier et l'Histoire...*, cit. p. 546.

³⁹ *ivi*, p. 545.

collezioni. Ricollocando così le raccolte all'interno della società che le vide comporre e che esse desideravano orientare, egli fa della storia delle collezioni una storia del pensiero canonico e, tramite questo, scrive una pagina di storia della società medievale, delle sue istituzioni, delle sue mentalità.⁴⁰ Lo stesso Le Bras, alla fine della sua lunga presentazione della *Histoire*, nota che il merito principale di Fournier è quello di aver illuminato il periodo tra le false decretali e il Decreto di Graziano unendo sintesi e analisi, sostituendo la cronaca con la Storia, e “facendo di una scienza fino ad allora descrittiva... una scienza esplicativa, un capitolo della storia della civiltà”.⁴¹

La consapevolezza che la storia delle istituzioni religiose e quella del diritto della Chiesa sono inseparabili dalla storia generale della civiltà europea nel medioevo è il debito più importante che Gabriel Le Bras contrae col suo maestro Paul Fournier. Il più importante, non il solo. La capacità di cogliere le diverse sfumature della dialettica tra l'universale e il particolare e l'importanza dell'approccio interdisciplinare sono altri elementi non trascurabili che entrano a far parte del bagaglio intellettuale e del metodo del Le Bras.

Quanto alla prima, ricordiamo qui l'importanza accordata da Fournier alla Chiesa di Francia, vero nodo di scambi della cristianità, nello sviluppo del diritto canonico della Chiesa universale.⁴² Lo studio dei testi che formano il diritto canonico del primo millennio mostra infatti la presenza nella Chiesa di due tendenze: quella centrifuga, “che produce l'anarchia, e la tendenza alla concentrazione e alla unificazione che stabilisce l'ordine nella società spirituale”.⁴³ Più avanti, analizzando l'opera di Le Bras, seguiremo più da vicino questa dialettica tra spinte opposte.⁴⁴ Qui notiamo che la presenza di tali tendenze testimonia di una cristianità occidentale divisa, tra VI e XII secolo, in tre grandi aree: il Nord, dove monaci celti e vescovi tedeschi accumulano tradizioni locali con una libertà che giunge talora alla fantasia; il Sud, dove Romani e Spagnoli difendono il culto della legge universale e permanente. Al centro di queste due tendenze si trova la Francia, e soprattutto la sua Chiesa, il cui ruolo risulta così

⁴⁰ v. **J. Gaudemet**, *Avant-propos*, cit. p. 9.

⁴¹ v. **G. Le Bras**, *Paul Fournier, sa carrière...*, cit. pp. 44 - 45

⁴² v. **id.**, *Paul Fournier et l'Histoire...*, cit. pp. 545 e ss.

⁴³ v. **id.**, *Paul Fournier, sa carrière...*, cit. p. 31.

⁴⁴ v. *infra*, Cap. V.

decisivo. “... Il nostro paese è come un campo di battaglia, o piuttosto la Chiesa del nostro paese è la potenza che esita ed arbitra. Accogliente verso le innumerevoli compilazioni del Nord, quando nessuna mano ferma la dirige, essa diviene, nelle epoche di rinascita politica o scientifica, il campione dell’unità”.⁴⁵

Sull’apporto delle altre discipline, infine, va ricordato come la necessità di collegare lo studio del diritto canonico con quello del diritto romano, della teologia e della liturgia - queste ultime, in particolare, sempre coltivate dal Fournier a margine dei suoi studi principali - sia costantemente sottolineato in tutta la sua opera.⁴⁶

Prima di chiudere, un’ultima considerazione. Potrebbe trovarsi, nell’opera di Fournier, una sorta di residuo di quel positivismo che pure ebbe parte nella sua formazione. Ne sarebbe testimonianza la tentazione, che affiora talvolta, di individuare una *legge* nella formazione delle raccolte che presiederebbe all’attività di tutti i compilatori.⁴⁷ Essi sembrano seguire una procedura comune a tutte le epoche. Tutti, infatti, si presentano come agenti della conservazione, come restauratori di quel diritto antico che considerano rivestito dei caratteri del diritto divino: immutabilità, imprescrittibilità, impossibilità di dispensa. Ogni compilazione ha dunque alla base, come operazione preliminare, una ricognizione delle fonti più antiche e venerabili, nella convinzione che queste testimonino di una “età dell’oro” scevra delle questioni e lacerazioni del presente⁴⁸. Anche il metodo li accomuna. I compilatori non temono di interpolare, reinterpretare, riattribuire ad autorità antiche - papi o padri della Chiesa - frammenti e fonti: in una parola, di produrre apocrifi. D’altronde, dirà Fournier, “la libertà degli uomini del Medioevo riguardo alla lettera dei testi è grande”.⁴⁹ Lungi dal considerarla un’operazione arbitraria o moralmente eccepibile, essi avevano al contrario la convinzione di compiere un dovere, un’operazione la cui liceità trova il suo fondamento inattaccabile nella difesa degli interessi della Chiesa universale. Così, nelle loro mani le regole canoniche crescono o diminuiscono, si induriscono o addolciscono, a seconda dei luoghi e delle necessità: Pseudo Isidoro, Burcardo di Worms, Ivo di Chartres non sfuggono a questa regola.

⁴⁵ *ivi*, p. 547.

⁴⁶ *ivi*, pp. 548 - 549.

⁴⁷ **G. Le Bras**, *Paul Fournier, sa carrière...*, cit. pp. 33 e ss.

⁴⁸ **P. Fournier**, *Histoire des Collections...*, cit. p. 125.

⁴⁹ *ivi*, p. 34

⁵⁰ **G. Le Bras**, *Paul Fournier, sa carrière...*, cit., pp. 35 - 37.

Tali manomissioni, tuttavia, sfuggono al capriccio individuale. Esse trovano un'unità di intenti e di principi nella comunità dei "moventi" essenziali, in quella che potrebbe definirsi l'universalità della coscienza cristiana, intesa come un comune sentire fatto di speranze condivise e di un sostrato di convinzioni dottrinali, giuridiche, morali inattaccabili.⁵⁰

È in questo senso, dunque, che Paul Fournier ha fatto, attraverso la massa dei testi, la storia delle idee generali della cristianità, dimostrando come nella nascita e nella vita di essi gli organi legislativi ebbero un peso di gran lunga minore rispetto ai dottori e alle folle.⁵¹ Più che a un residuo di positivismo, dunque, il tentativo di individuare alcuni comportamenti collettivi costanti risponde piuttosto a quel desiderio di allargamento della prospettiva storica, a quell'attenzione per le mentalità e la psicologia, per le società e la durata, che pur in assenza di contatti diretti accomuna Fournier alla più giovane generazione degli storici delle *Annales* e, unitamente a questa, fornisce all'opera di Gabriel Le Bras la sua più forte radice intellettuale e morale.

⁵¹ *ivi*, pp. 37 - 38.

CAPITOLO III

La concezione del diritto in Gabriel Le Bras

Prima di addentrarci nel vivo dell'opera di Gabriel Le Bras ci sembra opportuno soffermarci su quella che potremmo definire, su un piano generale, la sua concezione del diritto, e lo faremo notando fin da subito un'assenza. Mancano, in effetti, in Le Bras, le definizioni teoriche, tanto in merito al diritto quanto, come vedremo, alla sociologia: egli sembra piuttosto indifferente, se non addirittura refrattario, verso le questioni epistemologiche. Non a caso, in una introduzione allo studio del diritto esposta in un ciclo di lezioni universitarie, tenute a Parigi agli inizi degli anni '50, e significativamente dedicata ai quadri storico-sociologici del diritto stesso, Le Bras afferma: "In questa presentazione sommaria... non abbiamo in alcun modo tentato un'ascensione ai principi", al modo di Weber o di Gurvitch. "Contemplerete in seguito tali sommità immobili. Al nostro modesto gradino, voi vedrete regnare il movimento perpetuo".¹ Possiamo prendere tale presentazione come un'affermazione, diciamo, di poetica. Le "sommità immobili" non interessano il Le Bras, il suo sforzo costante restando la ricostruzione minuziosa – verrebbe da dire in certi casi, finanche ossessiva – delle realtà storiche concrete che sono alla base del diritto e che il diritto a sua volta si sforza di regolare.

Da questo punto di vista, se volessimo inquadrare l'opera di Le Bras all'interno di un quadro concettuale più astratto, potremmo prendere in prestito alcune considerazioni del giurista che, riferendoci all'Italia, sembra mostrare la sensibilità a lui più vicina, e cioè Paolo Grossi. In un agile testo, non a caso anch'esso introduttivo agli studi giuridici,² Grossi fornisce una definizione del diritto che, a nostro avviso, coincide perfettamente con quella di Le Bras, pur utilizzando un vocabolario parzialmente

¹ G. LE BRAS, *Les cadres sociologiques et chronologiques du droit*, in AA.VV., *Introduction à l'étude du droit*, 2 voll., Parigi 1953, pp. 3 – 58, ivi p. 11.

² P. GROSSI, *Prima lezione di diritto*, Roma-Bari 2006

diverso, come dicevamo, maggiormente teorico. Secondo Grossi, il diritto è *ordinamento osservato*. L'ordine giuridico autentico, cioè, attinge allo strato dei valori di una comunità per trarne la linfa vitale che nasce da una convinzione sentita, intendendo qui per valore “un principio o un comportamento che la coscienza collettiva ritiene di sottolineare isolandolo e selezionandolo dal fascio indistinto dei tanti principi e comportamenti; isolandolo e selezionandolo lo sottrae alla relatività che è propria del fascio indistinto, gli conferisce senza dubbio una qualche assolutezza, lo costituisce come modello”.³

Una tale concezione postula due conseguenze importanti. La prima, è l'importanza della *consuetudine* quale fonte e al tempo stesso manifestazione del diritto autentico. Essa infatti altro non è che “un fatto umano che viene ripetuto durevolmente, perché in esso la coscienza collettiva rinviene un valore da serbare e osservare”.⁴ La seconda è che, proprio perché l'ordinamento giuridico autentico affonda le radici nella coscienza collettiva di una comunità, “il diritto non è mai una nuvola che galleggia sopra un paesaggio storico. È esso stesso paesaggio, o, se vogliamo, sua componente fondamentale e tipizzante”.⁵

Non è questa la sede per discutere i meriti o le eventuali carenze di una simile impostazione, dal momento che, per farlo, dovremmo ripercorrere la storia del pensiero giuridico almeno degli ultimi tre secoli, e, per quanto ricco di interesse, non è questo il percorso che il presente lavoro vuole seguire.⁶ Ciò che ora ci interessa, invece, è che essa ci consente di fissare in formule chiare ed evidenti una concezione del diritto, della sua natura e in certo modo delle sue finalità, che in Le Bras resta sempre implicita, seppure facilmente individuabile nella filigrana delle sue ricostruzioni. Una concezione che vede la genesi e le trasformazioni del diritto legate a doppio filo con la genesi e le trasformazioni del tessuto sociale e, come vedremo più avanti, economico e intellettuale, di una comunità in un dato tempo; che rende il diritto una parte costitutiva di quelle comunità, un ordinamento, appunto, la cui necessità e validità sono ancorate nel profondo delle coscienze e universalmente riconosciute. E se in Grossi tale

³ *ivi*, p. 20.

⁴ *ivi*, p. 100.

⁵ *ivi*, p. 43.

⁶ Per una trattazione chiara ed esauriente dell'argomento, tuttavia, rimandiamo a A.M. HESPANHA, *Introduzione alla storia del diritto europeo*, Bologna 2003, con relativa bibliografia. In particolare, per la storia del pensiero giuridico tra Otto e Novecento, si vedano le pp. 213 – 329.

concezione viene costruita soprattutto in opposizione all'assolutismo giuridico del legalismo moderno, nato dalla Rivoluzione francese, che finisce col proporre l'identificazione completa del diritto con la Legge,⁷ in Le Bras, con minore veemenza ma con altrettanta fermezza, essa risponde all'esigenza di restituire al diritto, e al diritto canonico in particolare, la sua dimensione ecclesiale e comunitaria, liberandolo dal mito che per anni – soprattutto in una parte della storiografia giuridica di matrice protestante – ne ha fatto uno strumento di dominio al servizio della volontà di potenza della Santa Sede.⁸

Avremo modo di tornare più avanti sulla questione. Ora occupiamoci di individuare, nel concreto dell'opera di Le Bras, quei luoghi che meglio si prestano a sostanziare le considerazioni fatte finora.

Come abbiamo detto in apertura, mancano in Le Bras interventi squisitamente teorici o, se vogliamo, di pura filosofia o teoria del diritto; al contrario, la sua produzione abbonda di scritti sul metodo, ed è da questi che bisogna partire per trovare le giuste chiavi di lettura della sua opera. Ci limiteremo ad analizzarne due. In primo luogo, il già citato intervento sui quadri sociologici e cronologici del diritto. A seguire, affronteremo i *Prolégomènes*, il volume che costituisce senz'altro il manifesto della concezione giuridica del Le Bras applicata al diritto canonico, e che resta il suo contributo più importante alla cultura giuridica del XX secolo, ancora oggi considerato nelle sue linee essenziali un valido interlocutore per le nuove generazioni di studiosi.

3.1 Les cadres sociologiques et chronologiques du droit

Come abbiamo detto poco sopra, il saggio sui *Cadres sociologiques et chronologiques du droit* è in realtà l'adattamento di un ciclo di lezioni universitarie tenute alla facoltà di giurisprudenza di Parigi nel 1952. Esso fa parte di una più ampia raccolta di scritti introduttivi alle varie branche del diritto, dove trovano posto,

⁷ L'opposizione tra radice legale e comunitaria del diritto è un tema particolarmente caro al Grossi. Esso emerge con chiarezza non solo nell'opera già citata poco sopra, ma anche in altre opere di respiro più ampio, abbiano esse un più marcato carattere storico o teorico. Si vedano, rispettivamente, P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, XI^a ed., Roma-Bari 2004, e ID., *Mitologie giuridiche della modernità*, Milano 2001.

⁸ Circa la polemica di Le Bras nei confronti del Shöm e della sua tesi sulla natura della Chiesa medievale v. *infra*, cap. ...

limitandoci al volume in cui appare l'intervento di Le Bras, una introduzione allo studio del diritto costituzionale, una all'economia politica, una infine ai rapporti tra quest'ultima e il diritto. Ciascuna di queste introduzioni è naturalmente assegnata al titolare della cattedra in carica: rispettivamente Marcel Prélot, Maurice Byé, André Marchal.

Nei *Cadres*, con la scrupolosa sistematicità e il rigore argomentativo che lo contraddistinguono, Le Bras elenca dunque i benefici che lo studio della società e la sensibilità per la cronologia apportano al giurista. Vediamoli brevemente.

Quanto alla sociologia, il punto di partenza è nitido: se i principi della giustizia restano sostanzialmente stabili, in una società, le regole del diritto non cessano di cambiare sotto l'influsso delle consuetudini e delle leggi, delle interpretazioni della dottrina e dell'operato dei giudici. Queste trasformazioni – e questo è l'aspetto che più ci interessa – non sono però frutto dell'arbitrio dei giuristi, ma “dipendono dai bisogni e dai mezzi di una società, al punto da poter affermare che essa *secerne* il suo diritto”.⁹

L'affermazione di Le Bras non potrebbe essere più chiara. Il diritto non evolve in virtù di una sua logica interna¹⁰ ma segue da vicino le trasformazioni della società, interagisce strettamente con essa, e l'ignoranza di questa interazione è ignoranza delle radici profonde del diritto stesso.

Le Bras invita dunque i suoi studenti ad una visione complessiva, preliminare, della società in cui nasce e a cui si applica il diritto che si accingono a studiare: delimitazione esatta del suo territorio, quanti e quali i suoi abitanti, natura e frequenza dei contatti con l'esterno, disponibilità di risorse, tecniche agricole o produttive e relativa maggiore o minore ricchezza, gli elementi immateriali o sovranaturali come la religione e le credenze, le ideologie, la filosofia, la morale diffusa.¹¹ La conoscenza di tali fattori, e dei quadri istituzionali – le *strutture* – cui danno vita, consentono di dare allo studio del diritto la sua giusta sostanza.

E tuttavia, tale sostanza pure resterebbe incompleta se non fosse integrata da un'adeguata sensibilità per la cronologia. Infatti, così come non v'è alcuna storia del diritto pienamente intelligibile senza la sociologia, allo stesso modo non esiste

⁹ *ivi*, p. 5.

¹⁰ Tesi sostenuta, ad esempio, nella cosiddetta giurisprudenza dei concetti, o *pandettistica*, di matrice ottocentesca ma ancora vivace nella prima metà del Novecento. Si veda ancora HESPANHA, *Introduzione alla storia...*, op. cit.

¹¹ G. LE BRAS, *Les cadres sociologiques...*, cit., pp. 6 – 7.

sociologia atemporale. Le società non cessano di mutare, tanto in superficie quanto in profondità, e la tentazione di Le Bras sarebbe quella di seguire con lo sguardo questo processo ad ogni istante. Ma essendo lo storico condannato a conoscere solo “stati relativamente durevoli”, non resta che limitarsi a fissare lo sguardo sugli avvenimenti maggiori.¹² Così le espansioni territoriali, gli incontri o gli scontri tra civiltà diverse, i progressi o il declino delle religioni, delle filosofie, delle scienze, la nascita o la crisi di determinate strutture (l'apparizione dei feudi, ad esempio, o le trasformazioni della famiglia), tutti questi eventi sono il più delle volte collocabili ad una precisa “altezza” cronologica. L'esattezza di tale collocazione non risponde a un puro gusto erudito, né tantomeno è priva di conseguenze circa la comprensione dell'evoluzione giuridica; al contrario, “il confronto tra le date della storia giuridica e quella di certi avvenimenti illumina lo sviluppo del diritto”.¹³ Non si tratta, per usare ancora le parole di Le Bras, “dell'enumerazione dei diritti del cittadino, dell'affrancato o del mercante all'epoca degli Antonini (...) ma piuttosto di comprendere il passaggio dalla ristretta civiltà del clan alla civiltà universale, dalla schiavitù alla libertà comune, dal formalismo degli atti al libero gioco delle volontà. Allo stesso modo, la storia del diritto francese è la storia della formazione progressiva dello Stato, della lenta conquista di un'uguaglianza costituzionale, dell'organizzazione sfumata dei gruppi intermedi (...) Misurare le tappe con rigore, comprendere le cause: questo è rendere intelligibile il diritto di una nazione”.¹⁴ Ancora una volta, la concezione del Le Bras è espressa con una chiarezza tale da non richiedere un'ulteriore spiegazione.

Eppure, la riconosciuta attenzione per la cronologia non si trasforma in culto spasmodico, e Le Bras si premura di mettere in guardia dal “feticismo dei numeri”: per essere utile, la cronologia dev'essere ricondotta entro i suoi giusti limiti, interpretata senza teorie preconcepite sul ritmo della storia. “Non costruiamo sul puntello delle date una teoria dell'evoluzione “lenta e continua”, insopportabile ronfio della pigrizia; né una teoria dei cicli; né alcuna teoria (...) Studiamo la cronologia con saggezza, con finezza, senza confonderla con la storia: essa non è che un'ancella necessaria, ma per lo spirito ornato, un'ancella che porta la luce”.¹⁵

¹² *ivi*, pp. 11 – 12.

¹³ *ivi*, p. 14.

¹⁴ *ibid.*

¹⁵ *ivi*, pp. 15 – 16.

Quest'ultima affermazione, in apparenza di chiara impostazione antipositivistica, cela in realtà un altro bersaglio. La manifesta avversione verso le teorie preconconcette sul ritmo della storia, o sull'evoluzione lenta e continua, va interpretata soprattutto come rifiuto di quell'uso polemico della storia che, divampato nel fuoco delle lotte anticlericali dell'ultimo Ottocento e alimentatosi negli anni della crisi modernista, aveva trasformato la pratica storiografica – e in particolare la pratica storiografica sulla Chiesa – in una sorta di campo di battaglia in cui, a giudizio del Le Bras, una serie di astrazioni teoriche, di quadri astratti privi di sfumature e di valore scientifico avevano sostituito la serena ricerca delle forme che le società avevano assunto nel tempo, quella ricerca che sola può appagare uno spirito in cerca di nozioni precise.¹⁶ Avremo modo più avanti di tornare sull'argomento.

Qui vale ancora la pena sottolineare che i *Cadres*, come sarà in certa misura anche per i *Prolégomènes*, non si limitano a mere enunciazioni di principio. Il saggio comprende infatti, dopo il capitolo preliminare, una prima parte divisa in due capitoli, che affronta la storia del diritto romano dalle origini alla seconda metà del V secolo d.C., e una seconda, anch'essa in due capitoli, di storia del diritto francese dalla fine del V secolo – precisamente dal 486 d.C., data che segna la fine della dominazione romana – fino al 1952.¹⁷

In queste pagine, quelli che Le Bras presenta sono in effetti profili in movimento, rapidi ma incredibilmente suggestivi, di storia della società, dell'economia, della cultura romana e francese, che procedono con ritmo quasi cinematografico per quadri essenziali, scorrendo i grandi mutamenti intervenuti nei secoli. In queste ampie vedute di carattere generale, notazioni specifiche concernenti il diritto appaiono quasi di sfuggita, disseminate con grande perizia laddove la percezione del parallelismo tra storia sociale e storia giuridica serva in maniera convincente l'idea della interrelazione tra i due piani.

Limitandoci a un solo esempio, la presentazione dei secoli dal VII al I a.C. appare come un movimento in tre tempi. Nel primo, dedicato all'età arcaica, trovano spazio di volta in volta la misura del territorio e la composizione della popolazione, le

¹⁶ Come vedremo più avanti, tale desiderio di riportare la storiografia sulla Chiesa ad un più attendibile livello scientifico, sottraendola alle diatribe confessionali, è precisamente ciò che spinge il Le Bras ad intraprendere le sue ricerche di sociologia religiosa.

¹⁷ G. LE BRAS, *Les cadres sociologiques...*, cit., rispettivamente, pp. 17 – 36 e 37 – 58.

modalità e la frequenza dei contatti con gli altri popoli, dapprima italici, poi mediterranei, le forme principali di allevamento e coltura e quelle arcaiche della religione. Ed è solo quando si parla dell'articolazione di quella società in *gentes*, e della figura che guida ciascuna di esse, il *pater*, che si dice che egli “incarna la capacità giuridica della casa”, si passa ad una breve elencazione dei suoi poteri sugli altri membri della famiglia e nei negozi e si ricorda che il suo “arbitrio è limitato dal consiglio degli affini e, soprattutto, dai costumi”. Le Bras può così concludere che la società romana alla fine del VI secolo è “un agglomerato territoriale di famiglie patrizie”.¹⁸

Questo quadro si modifica profondamente tra VI e III secolo a.C.. Le guerre vittoriose portano un'estensione territoriale che, complicando i bisogni e moltiplicando le ricchezze, postula competenze nuove e distinte: da qui, il moltiplicarsi delle *magistrature* e, nel tempo, i primi conflitti tra poteri: “limitare il potere di questi capi fu la preoccupazione dei *patres* (...) estendere le loro competenze fu l'ambizione dei magistrati”.¹⁹ Ma le tensioni non finiscono qui. Il confronto sulle magistrature è, almeno in principio, un confronto interno al patriziato. Ma questi secoli vedono crescere, lentamente ma con costanza, un nuovo soggetto politico – la plebe – che interagendo con il primo genera equilibri mutevoli di forze: dualismo, subordinazione, fusione. È in questo quadro fibrillante che vanno collocate le prime, decisive, trasformazioni del diritto. In una società rimasta a lungo senza scrittura, contadina, semplice, la principale fonte di diritto era stata la consuetudine, ovvero “la regola risultante dalla sanzione continua data dal gruppo ad un'usanza”.²⁰ Tuttavia, nel momento in cui il quadro sociale si complica con l'emergere di nuovi soggetti, il vecchio tessuto consuetudinario va adattato onde non risultare inadeguato. Intorno al 450 la plebe ottenne così la messa per iscritto di tali consuetudini, di cui i patrizi, *maîtres du pouvoir*, avevano custodito la tradizione. Ne nasce il primo monumento del diritto romano, le Dodici Tavole, testo venerabile in seguito arricchito a misura dei progressi dei giureconsulti e dall'attività delle assemblee.²¹ Si tratta, per questi secoli, di un diritto prevalentemente privato che presenta un marcato carattere formalista, vale a

¹⁸ *ivi*, pp. 17 – 20.

¹⁹ *ivi*, p. 20.

²⁰ *ivi*, p. 21.

²¹ *ibid.*

dire che esso subordina ogni efficacia all'osservanza scrupolosa di determinati riti. Ancora una volta, la spiegazione di questo carattere è estranea alla pura sfera giuridica, essendo attribuita da Le Bras alle origini "contadine e sacrali" che il diritto conserva fino al 300 circa, momento in cui esso, fino ad allora conosciuto e custodito dai pontefici – che lo incorporano nella loro religione senza dogmi – inizia per così dire a secolarizzarsi.²²

Questo diritto, nato da quello dei pontefici, prevalentemente privato e sacrale, rigidamente formalista, conosce trasformazioni radicali nei due secoli successivi, gli ultimi della Repubblica. In questo, ancora una volta, asseconda e a sua volta cerca di incanalare profondi mutamenti della società. Tra III e I secolo, infatti, la Repubblica espande la sua supremazia dall'Italia al Mediterraneo e, con la vittoria della terza guerra punica, manifesta in modo incontestabile la sua vocazione imperialista. Le conseguenze sono innumerevoli e di enorme portata: una popolazione cosmopolita ed enormemente accresciuta nel numero sgretola il cerchio chiuso dell'antica società aprendola al vasto mondo; le relazioni con gli altri stati del mediterraneo si moltiplicano; le conquiste portano ricchezze fino ad allora sconosciute; una rivoluzione dello spirito accompagna questi processi, e l'antica religione lascia spazio al misticismo orientale e al libero pensiero greco; le vecchie abitudini di sobrietà e morigeratezza lasciano il posto alle sollecitazioni del lusso e dei piaceri, in una lotta tra novità e tradizione di cui Catone offre un'eloquente testimonianza.

Tutto questo comporta un cambiamento delle strutture. Si impongono i grandi latifondi, si estende l'attività bancaria; all'interno delle famiglie il *pater* è costretto a delegare ai suoi sottoposti – suoi figli o anche suoi schiavi – la cura di affari ormai di portata internazionale; nasce una nuova aristocrazia, legata ai traffici; i piccoli proprietari espropriati, nonché gli schiavi prodotti dalle guerre, formano una nuova classe di diseredati che minaccia ai margini l'equilibrio e il benessere dello Stato. Non a caso, sono questi i secoli delle guerre "servili e sociali, personali e civili... rivolte e massacri di schiavi nell'Italia meridionale e in Sicilia, lotte atroci degli italiani contro i romani, rivalità di Silla e Mario, di Pompeo e Cesare. È il gran secolo rivoluzionario dell'Antichità". Il dato però più importante che emerge da questo crogiolo di uomini e

²² ibid.

avvenimenti è l'affermazione della potenza dello Stato, che non conosce più alcun intermediario o concorrente nei suoi rapporti con gli uomini liberi.²³

Ed ecco allora che il diritto arriva ancora una volta a formalizzare il mutamento. Da un lato, il potere dello Stato implica la prevalenza delle norme autoritarie sulla consuetudine, dall'altro, forse anche più importante, emerge la figura del pretore, vero regolatore di un diritto mai così mobile e difficile.²⁴ Ma è tutto il diritto che cambia: leggi ed editti trasformano il costume familiare, limitando le prerogative del *pater* e facendo di figli e schiavi agenti di diritto; la protezione possessoria si perfeziona, i pretori forgiavano nuove forme di proprietà; nuovi contratti reali e consensuali sostituiscono gli antichi contratti solenni; la procedura tutta si perfeziona per venire incontro alle innumerevoli difficoltà nate dall'incontro di genti provenienti da ogni nazione. In breve, nasce un diritto completamente diverso da quello precedente – le tracce del ritualismo religioso si perdono, l'equità sostituisce il formalismo, una tecnica fine la rustica semplicità – che prepara l'avvento del nuovo regime imperiale, ormai da lungo atteso.²⁵

Nel proseguo del saggio, Le Bras continua nella sua analisi del diritto di Roma imperiale e, nei capitoli finali, del diritto francese, mantenendosi fedele al metodo che abbiamo cercato di illustrare fin qui. Inoltrarci ulteriormente nella trattazione, dunque, a nostro avviso non offrirebbe elementi diversi da quelli che abbiamo già tentato di isolare. Ci sembra più opportuno, arrivati a questo punto del nostro discorso, passare quindi all'indagine dei modi coi quali egli ha applicato questa sua concezione del diritto a quello che costituisce il nucleo più importante della sua produzione giuridica, cioè la storia del diritto canonico.

Vedremo dunque, nei *Prolégomènes*, il modo in cui egli ha preparato il piano della sua opera e come, successivamente, egli l'abbia concretamente messo in pratica nella *Histoire des collections canoniques*, nelle *Institutions ecclésiastiques* e nell'*Age classique*. Per farlo, non procederemo – fatta eccezione per i *Prolégomènes* – in maniera sistematica di opera in opera, preferendo piuttosto ricostruire, con uno sguardo trasversale, nei capitoli che seguono l'intero processo di consolidamento del diritto e delle istituzioni ecclesiastiche medievali, dalle prime raccolte apostoliche all'apogeo dei

²³ *ivi*, pp. 22 – 25.

²⁴ *ivi*, pp. 25.

²⁵ *ivi*, pp. 25 – 26.

secoli XII – XIV, così come esso si presenta nel complesso della produzione storico giuridica di Gabriel Le Bras.

CAPITOLO IV

L'opera di Gabriel Le Bras:

I Prolégomènes

L'analisi dell'opera di Gabriel Le Bras non può che partire dai *Prolégomènes*, il volume edito a Parigi nel 1955, e concepito per fare da introduzione alla lunga collana della *Histoire du Droit et des Institutions de l'Église en Occident*, da lui stesso diretta.¹

Nei *Prolégomènes* Le Bras espone in modo ampio e sistematico i problemi che saranno affrontati nei singoli volumi della collana, e i metodi che li ispireranno. Si tratta di una lunga e circostanziata dichiarazione di intenti che, come abbiamo avuto modo di anticipare nelle pagine precedenti, può essere senza dubbio definita un “manifesto di poetica”. Nel testo infatti Gabriel Le Bras esprime con molta chiarezza la concezione che ebbe del proprio lavoro di storico, e in particolare di storico di una realtà complessa, affascinante e storicamente rilevante come la Chiesa medievale.

Innanzitutto, nei *Prolégomènes* viene enunciato ancora una volta con forza il legame sostanziale che il diritto canonico e le istituzioni ecclesiastiche, non diversamente dai loro corrispettivi laici, hanno con la società che li accoglie e li nutre, e che a sua volta trae da essi ispirazione per le proprie strutture “profane”.² L'alleanza tra Storia e Sociologia di cui abbiamo parlato nel capitolo precedente è una delle idee portanti del libro. Allo stesso modo, emerge ferma la convinzione che “non vi è forma dell'attività umana che sia sfuggita al diritto canonico”.³ esso permea la vita individuale e sociale, il comportamento religioso, economico e politico non solo degli uomini, ma degli Stati della Cristianità. L'obiettivo della collana sarà dunque quello di rilevare, con la maggiore serenità possibile, “il ruolo del diritto della Chiesa nella storia della civiltà”.⁴ Una civiltà, quella occidentale, alla cui edificazione esso ha contribuito in modo determinante.

¹ L'edizione italiana dei *Prolégomènes*, con una *Premessa* di F. Margiotta Broglio, è **G. Le Bras**, *La Chiesa del diritto. Introduzione allo studio delle istituzioni ecclesiastiche*, Bologna 1976. Le citazioni presenti in questo capitolo, dove non diversamente specificato, sono tratte da questo volume.

² v. *Premessa* di F. Margiotta Broglio, pp. VII - XXXVI.

³ v. *Prolég.*, parte I, *Fortuna legum*, pp. 205 - 264, ivi p. 263.

⁴ ivi p. 264.

Su quest'ultima considerazione avremo modo di ritornare in seguito. Soffermiamoci ora su un altro degli aspetti più originali del volume, ovvero la sua indicazione di metodo. Per Le Bras lo studio della storia del diritto canonico deve seguire una precisa linea di sviluppo, o meglio, deve muoversi su tre piani ben definiti. A ciascuno di essi corrisponde una delle parti dell'opera.

Innanzitutto, è necessario affrontare le questioni poste dalla formazione del diritto e dalla sua progressiva strutturazione. Le Bras vi dedica la prima parte, *Speculum iuris*, dove tratta "le condizioni della nascita e della vita, della incorporazione e coordinazione delle norme".⁵ La Chiesa però non è un universo a sé stante, isolato dal mondo. Al contrario, ogni sua legge e ogni sua istituzione assumono i colori di un'epoca e di un luogo: la seconda parte del volume, *Concordia discordantium*, affronta dunque le variazioni del diritto dovute all'incidenza dello spazio e del tempo. La curiosità di rintracciare, ove e se possibile, una qualche legge dello sviluppo giustifica questa indagine orizzontale e verticale.⁶ Infine, l'ultima parte dei *Prolégomènes* è dedicata alla *Fortuna legum*, ovvero alle sconfitte e alle vittorie del diritto canonico nei suoi rapporti col Secolo, con il diritto, le istituzioni, la società e la cultura profani.

Formazione delle norme e delle istituzioni; variazioni dovute alla diversità dei luoghi e dei tempi; confronto con il mondo: questi gli aspetti dai quali la ricerca sul diritto e sulle istituzioni ecclesiastiche non può prescindere. Cerchiamo allora di isolare, per ciascuna delle tre parti, i temi che possono essere considerati più interessanti, o per la rilevanza che essi rivestono anche in altri lavori dello stesso autore, o per la vivacità del dibattito storiografico che hanno suscitato.

4.1 *Speculum iuris*

La prima parte dei *Prolégomènes* si divide in due capitoli. Il primo, *La creazione perenne*, si occupa da vicino dalla formazione vera e propria del diritto: delle condizioni del suo sviluppo, della sua edificazione progressiva, della biografia ordinaria delle norme canoniche.⁷ Tutti temi - come ad esempio quello delle fonti del diritto, dei suoi regolatori qualificati, dei contributi esterni, della carriera dei testi e del loro incontro con

⁵ ivi p. 20.

⁶ *Prolégomènes*, parte II, *Concordia discordantium*, pp. 133 – 207, ivi p. 194.

⁷ *Spec. iur.*, pp. 27 - 85.

la realtà - che torneremo ad affrontare, almeno nei punti essenziali, quando ci occuperemo della genesi del diritto classico. Qui vi accenniamo soltanto, preferendo soffermare l'attenzione sul secondo capitolo, *L'armonia del sistema*, e in particolare sull'ultima sezione, in cui Le Bras propone un suo "abbozzo di programma organico".⁸ Ancora una volta si tratta di una disposizione ideale degli argomenti, che deve sovrintendere allo studio sistematico del diritto. Essa prevede la distinzione della materia in tre piani, o ordini, distinti - *interno*, *esterno*, *superiore* - a seconda dell'argomento che le norme intendono regolare. Tale distinzione muove da quella che Le Bras chiama "l'originalità sociologica della Chiesa", la quale, posta tra cielo e terra, regola tanto la propria vita domestica, quanto il comportamento dei suoi fedeli nelle relazioni con il mondo esterno e con quello invisibile.⁹ Le questioni relative all'ordine *interno*, dunque, riguarderanno l'organizzazione della Chiesa in quanto *societas perfecta*; l'ordine *esterno* riguarda invece la definizione dei rapporti col mondo, e quindi la posizione della Chiesa nella società; infine, l'ordine *superiore* guarda al contributo del diritto nelle relazioni con il sovrannaturale, con quell'Aldilà che è in definitiva il fine ultimo del *Codex* e la giustificazione stessa dell'esistenza della Chiesa.

Vale la pena soffermarsi su questa partizione ed esaminarla, seppur brevemente, da vicino, poiché essa costituisce un elemento importante dell'intera opera di Le Bras. Egli ne afferma la necessità in tutti i suoi interventi, e soprattutto la pone a fondamento di tutti i suoi lavori maggiori. La ritroveremo infatti come base strutturale e griglia concettuale sia delle *Istituzioni*, sia de *L'Âge classique*.

Diamo quindi uno sguardo rapido ai tre ordini, precisando che già in Le Bras la distinzione dei piani risponde ad esigenze puramente didattiche, di ordine dell'esposizione. Nella realtà il legame tra essi è "intimo e indissolubile", e molte istituzioni possono essere considerate trasversali toccando, per aspetti diversi, l'ordine interno, quello esterno, quello superiore.¹⁰

Veniamo all'ordine interno. Rientra in esso, innanzitutto, la regolamentazione dei mezzi che assicurano la salvezza individuale, ovvero la disciplina dei Sacramenti. Essa è naturalmente guidata dal diritto, che veglia sui momenti fondamentali della vita del peccatore - la nascita, il matrimonio, la morte - assicurandone l'incorporazione regolare alla massa del popolo dei fedeli. In secondo luogo, tutta la organizzazione

⁸ ivi pp. 113 - 128.

⁹ ivi p. 113.

¹⁰ *ibid.*

della Chiesa come società in cui è possibile distinguere degli stati - quello del chierico, del laico, del regolare - ciascuno dotato di uno statuto particolare, e dei raggruppamenti territoriali - diocesi e parrocchie, capitoli e confraternite. Il diritto organizza tale vita collettiva, ne rende flessibili le forme, disciplina la mobilità.¹¹

Nelle questioni di ordine interno rientra anche la complessa gestione del temporale, questa forza il cui afflusso la Chiesa a un tempo incoraggia e teme. Man mano che la sua struttura va consolidandosi, infatti, la Chiesa acquisisce tutti gli elementi del potere: autorità, ricchezza, prestigio. Questi, se da un lato sono necessari alla sua sopravvivenza, dall'altro rischiano in ogni momento di "secolarizzare" una società che si vuole eminentemente spirituale. La Chiesa si dota all'uopo di un apparato giuridico di precauzioni e difese, separando il sacro dal profano, sforzandosi di tutelarlo, eppure in ogni epoca essa registra vittorie e sconfitte. "Vertigine dell'autorità, dell'oro e della magnificenza", la definisce il Le Bras, concludendo che la Chiesa "temette più la prova del trionfo mondano che quella delle persecuzioni".¹²

La questione della ricchezza introduce alla dialettica tra le unità della Chiesa secolare e gli istituti delle famiglie religiose. È tra questi due poli, infatti, e all'interno di essi, che la ricchezza si ripartisce, creando rivalità e conflitti, e minacciando di indebolire l'intero sistema: la piena autorità del vescovo, che si impone alle origini, viene progressivamente insidiata dai parroci, poi dai diaconi e, soprattutto, dagli arcidiaconi. Analoga dinamica, tra centralizzazione e decentralizzazione del potere, la ritroviamo tra i religiosi, dove i grandi monasteri poco a poco dovranno decentrare competenze e poteri a priorati e abbazie.¹³

La necessità dell'unità implica che il principio della sottomissione al vescovo sia stato sempre difeso, almeno fino a quando la forza e l'originalità del monachesimo non ha reso necessario il trasferimento della soggezione al capo supremo, ponendo l'intera massa dei religiosi nelle mani del papa.¹⁴ Altro processo in cui si registrano difficoltà, ma anche modalità pacifiche di spartizione di poteri, potestà e competenze.

Infine, l'ultima questione relativa all'ordine interno riguarda la definizione dei rapporti tra il capo e le membra, o meglio ancora, le modalità del progressivo accentramento che porta dalla spartizione della sovranità al monopolio, alla *plenitudo potestatis* che, a partire da Gregorio VII, definisce una strutturazione verticale del

¹¹ ivi, p. 114.

¹² ivi, pp. 115 – 116.

¹³ ivi, p. 117.

potere, facendo del pontefice romano la chiave di volta dell'intera architettura giuridica della Chiesa. Tale monopolio, tuttavia, non avrebbe potuto esercitarsi senza una rete ecumenica di agenti locali e delegati, le cui competenze sono fissate dal diritto, e senza la sottomissione consapevole di tutto il popolo cristiano.¹⁵

La disciplina dei mezzi della salvezza individuale; l'organizzazione della Chiesa come società; la definizione giuridica del temporale; la dialettica tra volto secolare e regolare dell'istituzione; il rapporto tra potere supremo e poteri delegati: ecco la materia dell'ordine interno del diritto canonico fissata dai *Prolégomènes*.

La Chiesa, però, come abbiamo già avuto modo di dire, non è un organismo isolato. Essa vive tra le nazioni. I suoi fedeli sono cittadini del secolo, e formano quella Cristianità che nel Medioevo congloba tutti gli Stati dell'Occidente. Anche la loro vita nel secolo è regolata dal diritto canonico, nel nome del dogma o della morale. In tal modo il diritto canonico impone alle società civili delle strutture, il cui impatto può essere vincente o meno, in ogni caso sempre rilevante.¹⁶

È dunque il momento di passare dall'analisi dell'ordine interno a quella dell'ordine esterno.

Il primo interlocutore che l'ordinamento della Chiesa incontra nel suo cammino mondano è senza dubbio il potere pubblico, lo Stato, nei confronti del quale essa è chiamata a definire la sua posizione. In quest'ambito, la Chiesa rivendica un'autonomia che a partire dal IV secolo è stata sempre sostanzialmente rispettata, almeno fino all'epoca moderna. Essa, tuttavia, non si limita a questo: mira a regolare i rapporti tra le nazioni, orientandole verso il mantenimento della pace, dal momento che un ordine stabile meglio assicura il suo ministero e il bene universale. Laddove il mantenimento della pace non sia possibile, e raramente nella Storia lo è stato, il diritto canonico regola la condotta di guerra.¹⁷

Ancora, la Chiesa non può fare a meno di intervenire, o interferire, sulla struttura sociale. Essa definisce i caratteri e le condizioni di validità del matrimonio, dunque la struttura della famiglia; vigila sulla moralità delle professioni, condannandone alcune, favorendone altre; si sforza di assicurare la pace sociale assistendo i poveri, assecondando e moderando la sete di onori che divora i grandi e fornendo regole ad

¹⁴ *ivi*, p. 118.

¹⁵ *ivi*, pp. 119 – 120. Sulla collaborazione del popolo cristiano al monopolio giuridico del pontefice, v. *infra*, p. ... e ss.

¹⁶ *ibid.*

¹⁷ *ivi*, p. 121.

ogni categoria formata dal sesso, dall'età, dalla religione. In questo senso, Le Bras può affermare che “la società civile è stata per più di un millennio sottomessa alle direttive ecclesiastiche”.¹⁸

Allo stesso modo, il diritto canonico si inserisce nell'attività economica. Abbiamo già accennato in precedenza alle difficoltà legate alla gestione della sfera temporale. Qui aggiungiamo che la legittimità, le condizioni, la difesa della proprietà e del possesso individuale hanno occupato la gerarchia e i dottori fin dalle prime comunità; che l'affermazione della forza obbligatoria della volontà dà vita alle teorie del nudo patto, della causa, del giusto prezzo, e che queste influiscono sulla teoria generale delle obbligazioni; che diverse decretali regolano le liberalità, ovvero la trasmissione dei beni per causa di morte, e i testamenti.¹⁹

Infine, dopo la politica, la società, l'economia, il diritto canonico non può non incontrare la vita intellettuale e morale dei popoli. La sua preoccupazione per il controllo del pensiero e delle coscienze lo spinge ad occuparsi dell'educazione dei fedeli: scuole e università gli devono la loro esistenza e la loro autonomia, in quanto esso suggerisce, autorizza e conferma i loro statuti; la Chiesa circoscrive il campo della ricerca, la libertà delle credenze, la diffusione di certe idee; tramite concili e decretali che affermano il valore del corpo e dei beni, essa condanna tutti i delitti, istituendo il nesso tra *crimen e peccatum*.²⁰

Così stando le cose, al termine di questa panoramica Le Bras può trarre la conclusione che, almeno fino alla Rivoluzione francese, e in certi casi anche oltre, “tutta la vita del mondo - politico, sociale, economico, intellettuale - è regolata dal diritto canonico”.²¹

Ma non basta. Sebbene sulle vie del secolo, “la Chiesa è una compagnia in cammino verso l'Aldilà”. Si può dire, anzi, che l'originalità del diritto canonico risieda proprio nel suo fine sovranaturale. Al raggiungimento di questo sono volte quelle norme e istituzioni che Gabriel Le Bras definisce dell'ordine superiore.

Innanzitutto, il diritto coopera alla definizione dell'invisibile: stabilisce la demografia del cielo attraverso una minuziosa procedura di canonizzazione che occupa, nel *Codex*, un posto ragguardevole. Allo stesso modo si occupa delle verità sovranaturali: il papa o il concilio ecumenico stabiliscono il dogma, le collezioni

¹⁸ *ivi*, pp. 122 - 123.

¹⁹ *ivi*, p. 123.

²⁰ *ivi*, p. 124.

canoniche lo diffondono, i tribunali ordinari o l'Inquisizione lo difendono da eresie e superstizioni.²²

La liturgia e il culto, il contatto col divino, non sfuggono alle prescrizioni del diritto. Esso ordina l'erezione di edifici sacri, stabilisce la posizione dell'altare, regola l'acquisto e la manutenzione della materia sacra, fissa le competenze dei ministri e gli obblighi dei fedeli; attraverso i Sacramenti - di cui stabilisce materia, forma e amministrazione regolare - opera uno scambio continuo tra cielo e terra, illustrato spesso con termini la cui precisione giuridica finisce talvolta col mascherarne il fine sovranaturale,²³ generando equivoci e polemiche sul ruolo e la natura dell'istituzione ecclesiastica.

È, quest'ultimo, un argomento di sicuro interesse che avremo modo di trattare più avanti. Limitiamoci qui a ribadire che, se ci siamo dilungati sull'analisi dei tre ordini, non è stato solo per gusto della divagazione, bensì per l'importanza che tale partizione ricopre nella concezione del Le Bras, e perché essa costituisce il suo personale, più specifico criterio di lavoro.

Naturalmente, i *Prolégomènes* non si limitano a questo. Nelle altre due parti dell'opera ritroviamo argomenti d'importanza altrettanto fondamentale nella concezione complessiva dello storico bretone.

Vediamo i più significativi.

4.2 Concordia discordantium

Come abbiamo anticipato in fase di presentazione, la seconda parte dei *Prolégomènes* si concentra sulle variazioni nella struttura e nell'applicazione del diritto dovute all'incidenza di fattori geografici o cronologici. Si tratta quindi di analizzare i problemi posti dallo spazio e dal tempo, e verificare la possibilità di individuare una qualche legge dello sviluppo. Da questo punto di vista, le conclusioni più interessanti sono quelle che si trovano nel capitolo dedicato al tempo.²⁴

La risposta di Le Bras, pur non essendo mai formulata esplicitamente, è in esso chiaramente percepibile. Al di là delle differenze di luogo e di cronologia, infatti, egli individua un "ordine dei movimenti", una certa continuità di problemi e soluzioni, tanto

²¹ ibid.

²² ivi, pp. 124 - 125.

²³ ivi pp. 126 - 127.

da poter affermare che “la maggior parte delle differenze dello spazio non sono che ritardi del tempo”.²⁵

L'ipotesi è interessante, tuttavia essa potrebbe prestarsi a fraintendimenti, così come l'uso della parola “legge”. Non si tratta infatti di un ritorno a suggestioni positiviste o evoluzioniste circa una qualche necessità soggiacente al corso storico; l'idea di una teleologia degli eventi non appare mai, espressa o implicita, nella produzione di Le Bras. Piuttosto, troveremo qua e là delle oscillazioni – e lo si vedrà meglio trattando le questioni di sociologia religiosa – legate alla sua passione proprio per la sociologia. Tali oscillazioni conducono il Le Bras alla ricerca di avvenimenti comuni, di dinamiche frequenti, volte alla costruzione di un “tipologia”, il cui valore resta, però, puramente euristico. In questo senso, nel caso specifico, potremmo individuare qui una piccola smagliatura nel tessuto altrimenti compatto e rigorosamente controllato che distingue le opere di Le Bras. La sua passione per la sociologia da un lato, per la collaborazione tra le discipline dall'altro, lo porta a cercare di utilizzare il più possibile linguaggi e “utensili” che potremmo definire “trasversali”. Se in genere i risultati sono apprezzabili, talvolta, benché raramente, l'innesto produce sensibili forzature o contraddizioni. Appunto questo ci sembra il caso, laddove la possibilità di costruire una tipologia poggia inevitabilmente su un'operazione di astrazione dal dato concreto, dal singolo quadro storico-sociale, che invece resta sempre l'oggetto privilegiato dell'attenzione di Le Bras. In ogni caso, tenteremo nelle conclusioni di dare una risposta più articolata a questo problema.

Ora torniamo, dunque, ai *Prolégomènes*, e alle questioni sollevate dal tempo. Vale la pena sottolinearne una, e cioè la definizione di una cronologia fondamentale della storia della Chiesa che, espressa nei *Prolégomènes*, accompagnerà il Le Bras in ogni suo lavoro.²⁶

Tale cronologia distingue, nello sviluppo del diritto e delle istituzioni canoniche, tre grandi età: un millennio “di preparazione”, che si estende dagli albori dell'era cristiana fino alla metà del XII secolo. È il lungo periodo durante il quale, tra vicende alterne, il diritto canonico vede faticosamente la luce, ancora legato a fonti eterogenee, a

²⁴ *Conc. disc.*, pp. 165 - 204.

²⁵ *ivi*, pp. 194 - 195.

²⁶ *Conc. disc.*, pp. 175 - 194. A proposito della fedeltà di Le Bras a tale suddivisione del tempo, v. anche L. PROSDOCIMI, *Gabriel Le Bras, storico delle istituzioni della cristianità medievale*, in “Rivista di Storia e Letteratura religiosa”, III (1967), pp. 70 - 80.

disposizioni contraddittorie, a rapporti non ben definiti coi diritti secolari, con la teologia, con le consuetudini. Le grandi collezioni canoniche dell'Occidente ne sono una preziosa testimonianza. La struttura istituzionale della Chiesa va delineandosi, cercando di consolidare la propria organizzazione interna e i propri rapporti col potere politico.²⁷

Il millennio di preparazione si arresta intorno alla metà del XII secolo. Più precisamente nel 1140, quando l'apparizione del *Decretum* di Graziano inaugura una nuova età che Le Bras definisce l'età classica del diritto, e l'apogeo della Chiesa. Essa si protrae per circa due secoli fino al 1378, al principio del grande scisma d'Occidente.²⁸

L'età classica segna il tempo in cui il diritto canonico prende consapevolezza di sé e del proprio ruolo, iniziando a presentarsi come un sistema autonomo e dotato di caratteri specifici. Ed è ancora durante questo periodo che il pontefice romano si pone come legislatore supremo, e come primo dei poteri della Cristianità.²⁹ Non a caso, il Le Bras sentirà la necessità di indagare con grande accuratezza quest'epoca fondamentale. Oltre a numerosi articoli egli vi dedica sia le *Istituzioni ecclesiastiche della Cristianità medievale*, sia il volume de *L'Âge classique* che, curato con la collaborazione di Ch. Lefebvre e J. Rambaud, costituisce il VII della medesima collana cui i *Prolégomènes* fanno da introduzione.

L'elaborazione del diritto classico ci conduce ad un'altra questione, che Le Bras definisce, in altra sede, "il fatto capitale della rinascenza intellettuale dei secoli XII e XIII":³⁰ la dialettica tra diritto romano e diritto canonico. Anche su questa torneremo più avanti, soffermandoci in particolare sul complesso di vicende che ha portato alla formazione dello *utrumque ius*, o *ius commune*, che nel XIII secolo tenta di ristabilire i diritti dell'universale sulla miriade formicolante dei diritti particolari - *iura propria* - che si dispiega nella Cristianità.³¹

La terza e ultima età, che comincia con lo scisma del 1378, è quella dei tempi moderni. Età "tragica" in cui la Chiesa conosce lunghe e gravi crisi, complica i suoi rapporti con gli Stati e coi popoli ma, ogni volta rinasce fino ad assumere il volto che l'accompagna ancora nel XX secolo.³²

²⁷ *Conc. disc.*, pp. 177 – 184.

²⁸ *ivi*, pp. 184 – 188.

²⁹ *ivi*, p. 186.

³⁰ G. LE BRAS, *Droit romain...* cit., p. 3.

³¹ *Prolég.*, pp. 245 - 246.

³² *ivi*, pp. 188 - 194.

Stabilita dunque una cronologia generale della Chiesa, resta da guardare all'ultima parte dei *Prolégomènes*, quella dedicata alle vittorie e alle sconfitte del diritto nei suoi contatti con il mondo. Su di essa ci soffermeremo brevemente, dal momento che i temi principali che essa suggerisce costituiranno l'oggetto specifico dei capitoli ... e ... di questa tesi.

4.3 *Fortuna legum*

Il contatto del diritto canonico con il mondo chiama in causa questioni che il Le Bras ha già affrontato trattando dell'ordine esterno. In questa terza parte dei *Prolégomènes* egli ha dunque modo di ribadire e specificare le sue convinzioni circa l'influenza del diritto canonico sul sistema religioso, sul progresso intellettuale, sulla formazione umana non solo dei chierici, ma di tutti gli uomini della cristianità, e circa il rapporto dialettico che esso intrattiene con l'ordine giuridico delle nazioni, con la struttura sociale, con la vita concreta dei popoli.³³

Per ciascuno di questi argomenti il Le Bras non si stanca di suggerire spunti e direzioni di ricerca, a testimonianza di una curiosità e di una passione inesauribili. Non si tratta di suggerimenti vani, dal momento che i suoi allievi e collaboratori raccoglieranno il suo appello, dando vita a collane e riviste volte a sviluppare e verificare ciascuna delle premesse teoriche dei *Prolégomènes*.³⁴ Di alcune di esse ci occuperemo trattando la sociologia religiosa di Gabriel Le Bras. A questo punto del lavoro dedicheremo invece maggiore attenzione ai rapporti del diritto canonico con l'ordine giuridico secolare, con la massa di statuti e consuetudini che lo compongono, e soprattutto con quello che è il cardine attorno al quale, nel cuore del Medioevo, essi ruotano, cioè il diritto romano.

L'alleanza tra i canoni e la legge, che porta alla definizione dell'*utrumque ius* - "accordo pratico sui principi fondamentali della Cristianità"³⁵ - costituisce per Gabriel Le Bras uno dei fatti fondamentali della civiltà europea tra XII e XIII secolo. L'importanza che essa riveste, pari a quella del rapporto tra diritto e teologia alla svolta del primo millennio, ci spinge dunque ad approfondire i caratteri di queste alleanze in un capitolo a sé. Non prima, tuttavia, di avere analizzato il modo in cui Gabriel Le Bras

³³ *Prolég.*, parte III, pp. 209 - 275.

³⁴ v. F. MARGIOTTA BROGLIO, *Premessa*, cit., p. XXVI

³⁵ v. *Prolég.*, p. 245.

applica, nel concreto delle sue ricostruzioni storiche, i principi metodologici esposti nei *Prolégomènes*. Vedremo dunque, nei capitoli seguenti, in che modo egli ricostruisce la complessa vicenda che dalle prime raccolte apostoliche porta alla formazione del *Corpus iuris canonici*, già sostanzialmente completo sul finire del XIV secolo, alla vigilia dello Scisma d'Occidente. Tale ricostruzione ci consente non solo una presentazione il più possibile accurata dell'opera dello studioso bretone, ma anche di offrire l'affresco di una plurisecolare stagione della società occidentale, a nostro avviso ancora capace di qualche rilevanza e suggestione, al di là della dimensione giuridica, per lo studioso della storia e della cultura medievale.

CAPITOLO V

Il diritto canonico come questione storiografica

Ci sembra opportuno, arrivati a questo punto, dare notizia almeno sintetica di come la concezione del diritto propria del Le Bras sia stata accolta nell'ambito specifico da lui studiato, ovvero la storia del diritto canonico.

La Chiesa Cattolica quale fonte di norme giuridiche costituisce una complessa questione storiografica, al centro, lungo tutto l'arco del Novecento, di un acceso dibattito. Francesco Calasso, alla metà degli anni Cinquanta, definiva tale questione “uno dei più complessi problemi storici della nostra civiltà occidentale”.¹

Si tratta in effetti di comprendere come mai la Chiesa, organizzazione che nasce con finalità eminentemente religiose, e che resta religiosa nella sua più intima essenza, si presenti a un certo punto della sua storia come fonte di diritto, alla stregua di ogni altro ordinamento politico, e anzi giunga a contendere agli stessi ordinamenti politici “il potere normativo e giurisdizionale sui propri soggetti”.²

Tale scelta per il diritto genera diversi problemi. Alcuni di natura tecnica, quali ad esempio quello della giuridicità effettiva delle norme canoniche; altri di carattere più generale, come la definizione dei rapporti con le autorità secolari. Ma la conseguenza più importante di tale opzione, per Calasso, sta nel fatto che dal momento in cui la Chiesa apparve e operò sulla scena del mondo come ogni altro ordinamento politico, essa va studiata e valutata con i medesimi strumenti utilizzati per studiare e valutare quegli ordinamenti.³

La concezione di Calasso è, in questo, molto simile a quella del Le Bras. Dell'ordinamento ecclesiastico, come di quello politico, va ricostruita innanzitutto la storia. Diritto e istituzioni ecclesiastiche non possono essere analizzati semplicemente nella loro dimensione sistematica e dogmatica, bensì in rapporto al loro divenire storico,

¹ F. Calasso, *Medioevo del diritto*, I, Milano 1954, p. 161

² *ibid.*

³ *ivi*, pp. 162 – 167.

del loro progressivo edificarsi e consolidarsi in virtù di spinte molteplici. È necessario, insomma, che la storia del diritto canonico si affermi come disciplina autonoma.

Tale posizione – seppure oggi, soprattutto alla sensibilità degli storici, può suonare familiare – ha dovuto difendersi fino a tempi piuttosto recenti da critiche e posizioni concorrenti, dando luogo a quel dibattito sui metodi di studio e di insegnamento del diritto canonico da cui abbiamo preso le mosse.

Di tale dibattito non seguiremo per intero le tappe, ma ci limiteremo ad accennare a quelle che sembrano le due questioni principali della *querelle*: in primo luogo, quella inerente la cronologia; in seguito, la precisazione dei termini essenziali delle diverse posizioni nel momento in cui appaiono in Italia le opere storico-giuridiche di Le Bras.

5.1 Cronologia

Fino al XVI secolo il diritto canonico non ebbe storici.⁴ Certo, gli umanisti aprirono la strada, col loro desiderio di liberare il *Corpus* dalla massa di testi falsi, di interpolazioni, di varianti apocrife che vi si erano accumulate, e di riscoprire le fonti nella loro dimensione autentica. Nondimeno la svolta vera e propria si ebbe solo nel fuoco delle polemiche del secolo successivo, tra i sostenitori della tradizione romana da un lato, gallicani ed episcopalisti dall'altro. Come spesso accade, fu infatti la necessità di poggiare le rispettive posizioni su *auctoritates* riconosciute ad alimentare la ricerca storica. Tuttavia, il merito maggiore degli sforzi compiuti tra il XVI e il XIX secolo – il cui profilo, tracciato da J.F. von Schulte nel 1880,⁵ è in buona parte quello seguito dallo stesso Le Bras – il merito maggiore, dicevamo, è soprattutto quello di aver dissodato e seminato il terreno, preparando il rinnovamento compiuto dalla scuola storica tedesca alla metà dell'Ottocento. Ad essa va il merito di aver indicato indirizzi nuovi della storia giuridica, e di aver definito una “metodologia storica integrale”, in cui l'opera dei

⁴ Seguiremo, dove non diversamente indicato, il profilo tracciato dal Le Bras ne *La Chiesa del diritto*, cit., pp. 8 – 15. Un quadro molto rapido ma efficace, sostanzialmente conforme a quello del Le Bras, è anche in S. Kuttner, *Problemi metodologici nella storia del diritto canonico*, in “Annali di Storia del Diritto”, I (1957), pp. 137 – 152, ivi pp. 137 – 139.

⁵ J.F. von Schulte, *Die Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts von der Mitte des 16. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, vol. III, Stoccarda 1880.

legislatori e dei dottori non può essere separata dai dati sociali e dalle quotidiane prassi giuridiche, da tutte le fonti e i monumenti della vita politica, sociale, economica e culturale nel suo complesso, al fine di recuperare il più possibile quello che il diritto *fu realmente* nelle diverse epoche storiche.⁶ In effetti, proprio a partire dal 1850, autori come Schulte, Maassen, Hefele, Hinschius, salgono alla ribalta del panorama internazionale. Ciascuno di essi ha dato, nel proprio campo, lavori che si sono posti come punti di riferimento per le generazioni successive. Schulte ha esplorato la letteratura erudita; Maassen le collezioni canoniche; Hefele ha fatto la storia dei concili; Hinschius la storia giuridica e legale della Chiesa. Essi pongono le basi. Agli inizi del Novecento un'altra generazione di autori rivede, amplia e aggiorna i lavori dei precursori. Nascono le teorie del Shöm e di Ulrich Stutz; Paul Fournier, come sappiamo, opera il suo ritorno alle collezioni; Franz Gillman “solleva anche la polvere dei decretisti”; Stephen Kuttner scopre e classifica manoscritti.

Dunque, uno sforzo immane, che accumula quello che Le Bras non esita a definire un tesoro. E tuttavia, in questo tesoro pure si allargano delle lacune, e molte caselle restano vuote. Nonostante gli sforzi e i risultati indubbiamente acquisiti in certi campi, fino agli inizi del Novecento “si poteva a ragione mettere in dubbio che fosse legittimo parlare di storia del diritto canonico in senso proprio”.⁷

Qual era dunque l'ostacolo, quali le lacune che questo pure poderoso lavoro collettivo non era riuscito a colmare, e che spinge lo stesso Le Bras a proporre nei suoi *Prolégomènes* quello che egli definisce un “ampliamento della problematica”?⁸ La domanda ci porta dritti alla seconda delle nostre questioni.

5.2 Dogmatica e Storia

Conosciamo già in che modo il Le Bras intendesse lo studio del diritto e delle istituzioni. Tuttavia, alla metà degli anni Cinquanta del Novecento alcuni principi andavano ancora affermati e difesi. Si trattava, soprattutto, di riconoscere una volta per tutte la dignità della storia del diritto come disciplina a sé stante, svincolata dal

⁶ v. **Kuttner**, *Problemi metodologici...*, cit., pp. 139 – 140.

⁷ *ivi*, p. 138

⁸ v. **G. Le Bras**, *La Chiesa...*, cit., pp. 15 – 22.

tradizionale approccio sistematico e dogmatico, e di conseguenza il legame strettissimo del diritto con la società entro la quale esso vede la luce.⁹ Si trattava, ancora, di riconoscere e spiegare la grande flessibilità temporale dei concetti e delle istituzioni giuridiche, e in particolare di quelle canoniche, e il modo in cui essa si integra con la fissità dogmatica del vocabolario e della tipologia.¹⁰ Si trattava, infine, di ricollocare le norme giuridiche all'interno di quelle comunità che le chiedono, le mettono alla prova, ne determinano la longevità o l'insuccesso. "Ben fredda sarebbe la nostra concezione dei problemi del diritto se non ci si raffigurasse la carica passionale delle folle in tutte le crisi... Problemi risolti da professori tra gelidi manoscritti erano stati sollevati dal popolo tra l'odore del sangue ancora caldo".¹¹ Così, seguendo questa concezione della nascita dal basso delle norme giuridiche, il sistema monumentale e organico dell'età classica non sarà solo l'opera dei Pontefici e dei dottori, ma risponderà ad esigenze diffuse in modo capillare nel popolo di Dio che, come vedremo più avanti, invoca quel sistema in molti modi, con decisione ed insistenza.¹² D'altronde, la matrice prevalentemente sociale e comunitaria delle norme giuridiche è il vero tratto distintivo della mentalità giuridica altomedievale, di quello che Paolo Grossi ha definito, in tempi assai più recenti, il "modo medievale di sentire e vivere la giuridicità".¹³ Dell'affinità che lega Paolo Grossi e Gabriel Le Bras abbiamo già avuto modo di parlare. Qui notiamo come, sempre a proposito della genesi dal basso delle norme, Grossi adoperi un'espressione che ricalca quasi alla lettera quella dello storico francese, affermando che la grammatica logica e tecnica del diritto "prima ancora che sulle pagine dei Codici è scritta *sulla carne* degli uomini, ed è perciò immancabile segno dei tempi e dei luoghi".¹⁴

Oggi tendiamo a considerare la storicità del diritto come un dato finalmente acquisito. Si tratta tuttavia di una acquisizione relativamente recente, se è vero che ancora fino a qualche anno fa il tema era "troppo spesso ignorato o ad arte rimosso".¹⁵

⁹ "Méthode sociologique et Droit" è il tema di un convegno internazionale tenutosi nel 1956 a Strasburgo, cui parteciparono giuristi, sociologi, storici del diritto, e che affermò con forza il legame necessario tra regola giuridica e fatti sociologici. Cfr. **F. Margotta Broglio**, *Diritto canonico e Scienze umane*, in **G. Le Bras**, *La Chiesa...*, cit., pp. VII – XXXVI, ivi, pp. XI – XIV.

¹⁰ **G. Le Bras**, *La Chiesa...*, cit., p. 19

¹¹ ivi, pp. 15 – 16.

¹² v. **G. Le Bras**, *Istituzioni ecclesiastiche...*, cit., I, pp. 53 – 56.

¹³ v. **P. Grossi**, *L'ordine giuridico medievale*, Roma – Bari 2002, p. 40.

¹⁴ ivi, p. 22. Corsivo mio.

¹⁵ ivi, p. 17.

E nel periodo che ci interessa, ovvero alla metà degli anni Cinquanta del Novecento, il dibattito tra dogmatici e storici era quanto mai acceso, e la stessa pubblicazione dei *Prolégomènes* può esserne considerata un momento importante.¹⁶ Prova ulteriore ne siano gli interventi di Stephen Kuttner e di Francesco Calasso nel volume del 1957 degli *Annali di Storia del diritto*.¹⁷ Entrambi gli studiosi si trovano ancora nella necessità di sostenere e dimostrare l'importanza di un approccio storico e "globale" al diritto, che evidentemente tardava ad affermarsi. Kuttner, rifacendosi ad un famoso intervento di Ulrich Stutz all'Università di Bonn,¹⁸ considera l'approccio storico particolarmente indicato nell'ambito del diritto della chiesa, data la duplice natura della Chiesa stessa. Essa si presenta infatti sia come corpo mistico del Cristo, sia come persona giuridica. L'edificazione e la comprensione del suo diritto non possono prescindere da questo stato di cose, implicando legami necessari con la teologia e la liturgia da un lato, con la società secolare e con la sua organizzazione complessiva dall'altro.¹⁹ E questo tanto più è valido per il medioevo, in quanto "la reciproca compenetrazione della società ecclesiastica e di quella secolare costituiva la realtà basilare di quel mondo".²⁰

Di particolare interesse anche l'intervento del Calasso. Due i motivi. Innanzitutto, egli cita, con l'intervento di Kuttner, la pubblicazione dei *Prolégomènes* quale occasione per esprimere alcune sue considerazioni circa la necessità di uno studio storico del diritto canonico; in secondo luogo, il bersaglio della sua polemica garbata ma decisa è la posizione di un altro illustre giurista italiano, Vincenzo Del Giudice, espressa nell'edizione del 1953 del suo manuale e ribadita in un articolo pressoché contemporaneo.²¹ Tale polemica è un indice ulteriore della situazione di quegli anni. Secondo il Del Giudice, infatti, il diritto canonico in quanto scienza giuridica va studiato e insegnato nella sua dimensione sistematica e attuale, quale organismo autonomo e razionale recante in se stesso le condizioni della propria comprensibilità. Ai fini di tale comprensibilità, dunque, non sembra necessaria alcuna indagine storica sul

¹⁶ D'altronde, già un anno prima della pubblicazione Le Bras era intervenuto nella questione con un articolo in cui riassumeva la sua visione dei rapporti tra cultura storica e diritto canonico. V. G. Le Bras, *Culture historique et Droit canon*, in « L'Année Canonique », (1954), pp. 55 – 61.

¹⁷ S. Kuttner, *Problemi metodologici...*, cit.; F. Calasso, *Il diritto canonico e la Storia*, in "Annali di Storia del Diritto", I (1957), pp. 459 – 465.

¹⁸ U. Stutz, *Die Kirchliche Rechtsgeschichte*, Bonn 1905.

¹⁹ S. Kuttner, *Problemi metodologici...*, cit., pp. 140 – 142.

²⁰ *ivi*, p. 142.

²¹ V. Del Giudice, *Nozioni di Diritto Canonico*, X^a ed., Milano 1953; *Id.* *Sull'insegnamento del diritto canonico nelle Università italiane*, in "Il diritto ecclesiastico", LXIV (1953), fasc. I.

formarsi dell'ordinamento.²² Va notato che tale posizione – che può essere considerata come il paradigma della dogmatica – mantiene a lungo la sua forza, se è vero che il manuale del Del Giudice è rimasto a lungo il più consigliato nelle facoltà italiane, e che fino al 1970 le sue successive riedizioni non citano i *Prolégomènes* neppure in bibliografia.²³

Calasso si pone, come è facile intuire, su un piano radicalmente diverso rispetto al Del Giudice. Il suo pensiero può essere condensato nell'affermazione che la comprensione della necessità della conoscenza storica del diritto canonico è un “punto d'arrivo del pensiero moderno... di fronte al quale non è lecito ad alcuno di arretrare”; essa è quindi inseparabile dalla conoscenza sistematica e risponde ad una profonda necessità scientifica.²⁴

D'altronde, quanto il Calasso fosse lontano dal suo maestro è ben dimostrato dalla pubblicazione, quasi contemporanea alla X^a edizione delle *Nozioni*, di quel *Medioevo del diritto* che abbiamo già incontrato e che fin dalla prima pagina si presenta come un'opera di storia. Un testo che, sebbene oggi superato in alcune considerazioni, resta una delle migliori trattazioni italiane sul medioevo giuridico.

Qui, necessariamente, mettiamo un punto. La bibliografia sulla questione delle radici storico-sociali del diritto è pressoché sconfinata e richiederebbe una monografia a sé stante. Non mancano, d'altronde, opere recenti e molto valide che tracciano un profilo approfondito delle principali correnti del pensiero giuridico europeo, cui rimandiamo.²⁵ Prima di concludere, tuttavia, ricordiamo ancora che la lezione del Le Bras è particolarmente viva in un gruppo di giuristi italiani legati alle Università di Firenze e Pisa, e in particolare alla figura di Francesco Margiotta Broglio.

Per non citare che un esempio, il richiamo alla concezione del giurista bretone è forte e operante nella Introduzione storica al diritto canonico di Carlo Fantappiè, che del

²² La tesi è riportata dal Calasso. V. **F. Calasso**, *Il diritto canonico...*, cit., p. 463.

²³ v. **F. Margotta Broglio**, *Diritto canonico...*, cit., p. XXVI.

²⁴ v. **F. Calasso**, *Il diritto canonico...*, cit., p. 464.

²⁵ Per una trattazione generale, che copre le correnti del pensiero giuridico europeo dal Medioevo ai nostri giorni, si veda il già citato **A. M. Hespanha**, *Introduzione alla storia...*, op. cit. All'inizio del volume si trova anche un capitolo sul ruolo della storia del diritto nella formazione dei giuristi nel quale è possibile sentire un'eco non lontana delle polemiche cui abbiamo accennato in questo capitolo. Altrettanto interessante risulta la lettura, seppur centrata su un arco cronologico più breve, di **P. Grossi**, *Mitologie giuridiche della modernità*, Milano 2001.

gruppo toscano è uno dei protagonisti più giovani.²⁶ Nelle pagine iniziali dell'opera, Fantappiè spiega le ragioni che l'hanno spinto a produrre un nuovo manuale di storia del diritto canonico: innanzitutto, il desiderio di recuperare il nesso tra Chiesa e ordinamento, tra ecclesiologia e canonistica – e quindi la fondamentale funzione ecclesiale del diritto canonico;²⁷ in secondo luogo, la necessità di recuperare la circolarità dei tre piani della storia delle fonti, della storia della scienza giuridica e di quella delle istituzioni canoniche. Su entrambi i punti, il richiamo alla fondamentale lezione dei *Prolégomènes* del Le Bras è consapevole ed esplicito.²⁸

Come vedremo immediatamente, infatti, la dimensione ecclesiale del diritto e i suoi legami inscindibili con i percorsi della teologia, della liturgia, della scienza giuridica costituiscono alcuni punti fermi della visione di Gabriel Le Bras. Dopo questa breve, ma crediamo doverosa, introduzione generale, è giunto dunque il momento di vedere in che modo gli approcci teorici fin qui discussi trovano concreta applicazione nella ricerca, nel momento in cui il Le Bras ricostruisce le tappe del cammino con il quale il diritto si è costruito nell'arco di un millennio tormentato, e come esso sia riuscito a costituirsi in sistema nello splendore dell'età classica.

²⁶ v. **C. Fantappiè**, *Introduzione storica al diritto canonico*, Bologna 1999. Dello stesso autore è in corso di pubblicazione un'analisi dell'opera del Le Bras e dei suoi rapporti con la storiografia contemporanea sul diritto canonico, v. **Id.**, *Gabriel Le Bras et les historiens du droit canonique*, in "L'Année canonique", (in corso di stampa).

²⁷ v. **C. Fantappiè**, *Introduzione storica...*, cit., pp. 11 – 15.

²⁸ *ivi*, p. 13, n. 2.

CAPITOLO VI

Il diritto antico

6.1 Introduzione.

Sebbene le opere maggiori di Gabriel Le Bras siano incentrate sui caratteri dell'età classica – i circa due secoli che vanno dall'apparizione del *Decretum* di Graziano (1140 ca.) all'inizio del Grande Scisma d'Occidente (1378) - egli a più riprese torna sul periodo precedente, che egli stesso chiama “il millennio di preparazione”, e sui caratteri del diritto antico. L'importanza di questo periodo è evidente. Lo splendore dell'età classica, le imponenti architetture giuridiche e istituzionali dei suoi pontefici e dei suoi dottori, non avrebbero avuto luogo senza il lavoro paziente e ostinato degli innumerevoli e spesso oscuri artigiani che, tra IV e XI secolo, hanno raccolto la materia prima fondamentale.

Già nella *Histoire des collections canoniques* pubblicata con Paul Fournier, il Le Bras aveva curato un profilo generale delle collezioni che, seguendo e integrando quello classico di Maassen,¹ copriva il periodo dalle origini fino alla metà dell'VIII secolo, cioè fino all'apparire degli apocrifi pseudo isidoriani.² L'ultima parte dell'opera, sempre a cura del Le Bras, è poi dedicata ai rapporti tra teologia e diritto canonico, al modo in cui le due discipline collaborano, tra X e XI secolo, nella lotta all'eresia e nella realizzazione della riforma morale della Chiesa. Algerio di Liegi, Bernoldo di Costanza, Ivo di Chartres, Abelardo, sono i protagonisti di questa intensa stagione che prelude alle grandi trasformazioni del XII secolo.³

Il profilo tracciato nella *Histoire* è senza dubbio la trattazione più estesa e approfondita che Le Bras dedica all'argomento. Egli nondimeno vi torna su a più

¹ MAASSEN, *Geschichte der Quellen und der Literatur des kanonischen rechts*, Gratz 1871.

² P. FOURNIER – G. LE BRAS, *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les Fausses Décretales jusqu'au Décret de Gratien*, 2 voll., Parigi 1931 – 1932, ivi, I, pp. 1 – 126.

³ v. *supra*, pp. 23 – 25.

riprese, sia tracciando sintesi generali, sia approfondendo alcuni aspetti fondamentali. Sintesi complessive le ritroviamo naturalmente nei *Prolégomènes*, nelle *Istituzioni* – dove tra l’altro Le Bras esprime il desiderio di poter prima o poi rivedere e aggiornare la trattazione del ’31, considerata in certi punti superata – e nell’*Âge classique*.⁴ Singoli interventi appaiono invece, in un lungo arco di tempo, in qualità di articoli sulle maggiori riviste internazionali di storia del diritto. Ricordiamo qui, tra i principali, quello sulla rinascenza gelasiana, quello su Algerio e Graziano, quello sul rapporto tra il Decreto e le Scritture.⁵ Ad ogni modo, ci sembra giusto ricordare che l’opera di Le Bras e Fournier è ancora oggi considerata la più completa e attendibile ricostruzione della storia delle collezioni canoniche altomedievali. Nella sua introduzione alla storia del diritto occidentale, opera dei primi anni Ottanta ma recentemente ristampata, lo statunitense H.J. Berman, ad esempio, dedicando un capitolo al diritto canonico come primo sistema giuridico occidentale, ne ricostruisce la formazione fino all’anno Mille ricalcando fedelmente il profilo tracciato da Le Bras.⁶ E ancora, la validità e l’attualità di tale profilo, è riconosciuta dal Fantappiè nella premessa alla sua già citata introduzione storica al diritto canonico.⁷

Fatte queste considerazioni, non è superfluo dunque soffermarci in questo capitolo su quelle che sono, a giudizio del Le Bras, le caratteristiche fondamentali del diritto del primo millennio.

Innanzitutto, si tratta di un periodo caratterizzato da una drammatica dialettica tra particolarismi locali e desiderio di unità. Il diritto della Chiesa, in questi lunghi secoli non è ancora un diritto unico, definito e sistematico. Al contrario, Le Bras lo definirà, nell’*Âge classique*, un diritto “disparato, parziale ed empirico”.⁸ Esso soffre innanzitutto di una eccessiva eterogeneità delle fonti di produzione, o se vogliamo, di un eccesso di organi legislativi, la cui gerarchia, fino al XII secolo, è confusa. Tali fonti le incontriamo innanzitutto nelle Sacre Scritture e nella tradizione apostolica, ovvero nel

⁴ v. G. LE BRAS, *La chiesa del diritto...*, cit., pp. 177 – 184; ID., *Istituzioni ecclesiastiche...*, cit., pp. 63 – 69; ID., *L’Âge Classique...*, cit., pp. 2 – 6, 17 – 23.

⁵ Nell’ordine, gli articoli sono: *Un moment décisif dans l’Histoire de l’Église et du Droit canon: la Renaissance gelasienne*, in « *Revue historique du droit français et étranger* », 3 (1930), pp. 506 – 524 ; *Alger de Liège et Gratien*, in « *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* », XX (1931), pp. 5 – 26 ; *Les Écritures dans le Décret de Gratien*, in « *Zeithshrift der Savigny – Stiftung für Rechtsgeschichte*, Kan. Abt. », 37 (1938), pp. 47 – 80. Per una bibliografia completa degli interventi di G. Le Bras, divisa per argomenti, rimandiamo a quella contenuta in R. AUBENAS (a cura di), *Études de Droit canonique dédiée à Gabriel Le Bras*, 2 voll., Parigi 1965. V. anche *infra*, Bibliografia, pp.

⁶ H.J. BERMAN, *Diritto e rivoluzione. Le origini della tradizione giuridica occidentale*, Bologna 2006, pp. 232 ss. In particolare, p. 232, n. 4.

⁷ C. FANTAPPIÈ, *Introduzione storica...*, op. cit., pp. 11 – 12.

⁸ G. LE BRAS, *L’Âge classique...*, cit., pp. 4 – 6.

complesso di insegnamenti orali la cui diffusione Cristo aveva affidato ai Dodici. Questa tradizione inizia molto presto ad essere raccolta in collezioni dall'origine incerta, dette pseudo apostoliche. Si tratta di scritti apocrifi, ma di importanza fondamentale per ricostruire l'organizzazione delle prime comunità cristiane.⁹

Nei primi tre secoli, i cosiddetti secoli dell'autonomia, Scrittura e Tradizione sono i fondamenti pressoché unici della organizzazione ecclesiastica. In realtà, tali fonti contengono soprattutto indicazioni di carattere etico ed enunciazioni di principio piuttosto che norme giuridiche espressamente formulate. Lo stesso dicasi, tranne qualche rara eccezione, per gli scritti dei Padri della Chiesa, che pure presto iniziano ad assumere a loro volta un valore normativo.

Man mano che la Chiesa esce dall'ombra però, a partire dal IV secolo, la sua organizzazione deve necessariamente farsi più complessa e la sua disciplina più salda. Così come, d'ora in poi, dovranno essere definiti i rapporti con l'Impero di cui essa entra a far parte come organizzazione pubblica con finalità religiose.¹⁰ Accanto alle Scritture e alle tradizioni apostoliche, nuove fonti di produzione del diritto sono le lettere dei pontefici – le decretali – e i canoni dei concili, generali o locali. Sostanzialmente, si può dire che il sistema delle fonti del diritto canonico del primo millennio è già delineato alla fine del V secolo, e non a caso esso verrà sancito all'inizio del VI nella prima collezione generale dell'Occidente, la *Dionysiana*, che vede la luce sotto il pontificato di Simmaco.

Le complicazioni di questi primi secoli, come d'altronde dei successivi, sono tuttavia notevoli. Se infatti i principi generali della fede sono quasi ovunque gli stessi – in quanto tratti dalle Scritture, e perciò espressione di un diritto divino che non è possibile mettere in discussione – differenze notevoli da regione a regione si registrano in termini di disciplina ecclesiastica, di liturgia e culto, di gestione del patrimonio temporale, che lentamente cresce, per necessità e per calcolo, e che costituirà d'ora in avanti la croce e la delizia dell'intera istituzione. I concili generali, o ecumenici, non sono numerosi, e le loro decisioni, sebbene formalmente valide per tutte le Chiese, il più delle volte restano nei fatti lettera morta. Sono infatti i canoni dei concili e dei sinodi locali, regionali o provinciali, a dettar legge in concreto nei singoli distretti ecclesiastici.

⁹ Ricordiamo qui solo i *Canoni degli Apostoli*, testo giuridico del III secolo che incontrerà grande fortuna nelle collezioni canoniche. V. **J. Gaudemet**, *Storia del diritto canonico*, Milano 1988, p. 52; **F. Calasso**, *Medioevo del diritto*, cit., pp. 172 – 173.

¹⁰ **F. Calasso**, *Medioevo...*, cit., p. 166.

La diversità di questa legislazione è pari alla diversità delle esigenze ambientali, delle culture materiali, delle situazioni sociali, economiche e morali dei diversi luoghi.

Questa situazione si rispecchia chiaramente nelle collezioni canoniche dei primi secoli. Come la tradizione apostolica, infatti, anche le norme conciliari e le decisioni pontificie hanno cominciato presto ad essere raccolte, dando vita ad un embrione di corpus. Nessuna di queste collezioni ha però il valore di un codice ufficiale. Esse nascono su iniziativa di singoli ecclesiastici, vescovi per lo più, che intendono sistemare il diritto locale. La maggior parte dunque si limita a raccogliere le decisioni e le norme che coprono un singolo distretto, un ceppo linguistico, un'etnia.¹¹ Esse sanciscono il fiorire dei particolarismi. Un influsso locale che non cessa di farsi sentire anche laddove alcune raccolte valicano i confini del proprio luogo d'origine – come nel caso del passaggio in occidente delle serie conciliari dell'Oriente e dell'Africa – e si manifesta nella varietà delle traduzioni e nella libertà degli interventi, delle interpolazioni, delle riduzioni o degli ampliamenti che traduttori e copisti, secondo un procedimento che la mentalità medievale veste di completa legittimità, ritengono opportuni.¹²

Adattamenti, dunque, che trovano la loro giustificazione nelle culture locali, come si diceva, e nelle consuetudini inveterate, negli usi non scritti che conservano per tutto l'alto medioevo un'importanza cospicua nella genesi delle norme. In effetti, queste non sembrano rispondere a un piano determinato del legislatore, quanto piuttosto sembrano in qualche modo prendere atto di una realtà che esiste anche a prescindere da esse, e che in un certo senso le precede. Per usare ancora un'espressione di Paolo Grossi la legislazione di questo periodo, tanto quella secolare che quella ecclesiastica, risponde ad un'esigenza conoscitiva della realtà piuttosto che ad una volontà superiore e ordinatrice.¹³ Essa ha dunque un certo carattere di occasionalità, nasce nel momento in cui si accende una controversia su un punto determinato e a quel punto tende a limitarsi.¹⁴ La soluzione che la norma propone, infatti, il più delle volte è specifica per il caso presentato, pensata per quel tempo e quel luogo. In questo senso le prime collezioni canoniche, ordinate per cronologia e non per metodo, mancano di organicità e di programma. Si tratta di compilazioni, di cataloghi di decisioni giudiziali, indipendenti l'una dall'altra. Esse sono dunque frammentarie, non trattano – e non hanno intenzione di trattare – per intero una singola materia, un titolo, ma procedono per fatti singoli,

¹¹ Sul carattere privato di tali collezioni, v. **J. Gaudemet**, *Storia del diritto...*, cit., p. 65.

¹² v. **G. Le Bras**, *Istituzioni...*, cit., p. 65; **Id.**, *La chiesa del diritto...*, cit., pp. 75 – 79.

¹³ v. **P. Grossi**, *L'Ordine giuridico medievale*, op. cit.

¹⁴ v. **G. Le Bras**, *La chiesa del diritto...*, cit., pp. 71 – 73.

man mano che le circostanze portano tali fatti all'attenzione del giudice o del vescovo e, tramite questi, a quella dell'autorità legislativa.

Per tutto il primo millennio questi fattori di disgregazione, o se vogliamo, meno drasticamente, queste spinte centrifughe, restano particolarmente forti. Manca un'autorità di riferimento universalmente riconosciuta che orienti le singole chiese, faccia ordine nella gerarchia delle fonti, stabilisca quali testi siano effettivamente normativi e quali no. Più precisamente, quest'autorità c'è, ma non ha ancora la forza sufficiente per imporsi. È la sede romana, la città di Pietro con il suo vescovo - il papa - che nell'arco di un intero millennio lotta per affermare la sua supremazia, il suo controllo incontrastato sulla Cristianità, inteso come unica reale garanzia di coesione e unità della Chiesa.

Se questa tensione verso l'unità e l'ordine, pur tra mille difficoltà, non avesse percorso i primi dieci secoli dell'era cristiana, affiancandosi alle tendenze anarchiche, difficilmente la Chiesa al volgere del millennio avrebbe potuto innalzare il suo mirabile edificio e contendere ai poteri secolari la giurisdizione sugli uomini della cristianità. Periodicamente, infatti, gli appelli all'unità danno vita a movimenti di riforma istituzionale, disciplinare e morale, i cui risultati lentamente accumulandosi preparano l'affermazione dell'età classica.

La rinascenza gelasiana tra IV e V secolo, la riforma carolingia nel IX, quella gregoriana tra XI e XII, sono le più efficaci testimonianze di questo viaggio verso il consolidamento delle istituzioni e la definizione di un diritto organico. Ci sembra dunque opportuno dare un'occhiata più da vicino all'opera di questi precursori, il più delle volte sconosciuti, senza i quali nondimeno non sarebbe stata possibile, nella "pienezza dei tempi" del XII secolo, l'edificazione del diritto classico.

6.2 *La rinascenza gelasiana.*

Nel periodo compreso tra l'avvento di papa Gelasio (492) e la morte di Ormida (523) una particolare congiuntura storica pone Roma al centro di importanti trasformazioni.¹⁵ Dal punto di vista religioso e spirituale si consuma la rottura, destinata a risultare definitiva, con l'Oriente bizantino, mentre sul piano politico la recente dissoluzione dell'impero romano d'Occidente e le invasioni dei barbari aprono un vuoto

¹⁵ v. **P. Fournier** – **G. Le Bras**, *Histoire...*, cit., pp. 21 – 31 ; **G. Le Bras**, *Un moment décisif...*, cit.

di potere che consente alla Chiesa di accrescere la propria indipendenza e proporsi, nelle nuove realtà politiche, quale punto di riferimento istituzionale e giuridico, definendo proprio con Gelasio la natura dei propri rapporti coi poteri secolari.¹⁶

Sotto il profilo che in questa sede più ci interessa, quello cioè della storia del diritto, questo trentennio a cavallo tra V e VI secolo non è meno importante. Si può anzi affermare che esso costituisca un'cerniera fondamentale tra passato e futuro. Guardando al passato, il diritto variegato e acefalo dei primi cinque secoli conosce i primi tentativi di sistemazione organica, costituendo quello che d'ora innanzi sarà considerato il diritto antico in senso stretto; quel diritto cui i riformatori e i sostenitori dell'unità dei secoli futuri sempre si rifaranno. In prospettiva futura, invece, proprio questo primo consolidamento consentirà al nascente sistema ecclesiastico di sopravvivere all'urto della frammentazione barbarica. Lo vedremo più avanti.

Quali sono nello specifico i meriti della rinascenza gelasiana?¹⁷ Innanzitutto, essa segna un mutamento tanto nel carattere quanto nell'intento stesso delle collezioni canoniche. Il clima effervescente creato dalla disputa con Costantinopoli, le questioni circa la sovranità del Pontefice romano, conducono nell'antica capitale una folla eterogenea e internazionale di monaci, chierici e canonisti di vario grado, ciascuno recante con sé le collezioni della propria provincia. In un clima di particolare fervore si esplorano dunque testi stranieri, le lettere decretali, si confrontano le versioni: l'antico diritto subisce una sollecitazione fino ad allora sconosciuta. E tutto questo avviene in condizioni politiche e culturali particolarmente favorevoli, in quel regno di Teodorico entro il quale, sappiamo, la Chiesa e la tradizione politica romana godevano di ampia libertà e considerazione.¹⁸

Questa rinnovata attività delle cancellerie, produce naturalmente molte nuove collezioni canoniche, ma non un codice ufficiale. Anche queste raccolte mancano di uniformità, e rispondono soprattutto ai gusti e alle priorità dei singoli compilatori. Tuttavia, rispetto alle collezioni del passato recente, c'è una novità importante. Nella congerie di norme diverse è ora possibile individuare alcune tendenze comuni: preferenza per l'autenticità, desiderio di universalismo, supremazia della tradizione romana.

¹⁶ v. **F. Calasso**, *Medioevo...*, cit., pp. 140 – 141.

¹⁷ L'espressione "rinascenza gelasiana" è, dal punto di vista strettamente cronologico, impropria. Come infatti accadrà più avanti per la riforma gregoriana, si tratta di un movimento che travalica i limiti del pontificato da cui prende il nome. Tuttavia, come nel caso di Gregorio VII, si identifica tale periodo con la figura che ha dato l'avvio alla riforma e che maggiormente ha contribuito a fissarne i caratteri.

¹⁸ **G. Le Bras**, *Un moment décisif...*, cit., pp. 515 – 516.

Come abbiamo visto, fino a questo momento i compilatori non hanno fatto differenza alcuna tra testi autentici e testi apocrifi o interpolati. A partire dal pontificato di Gelasio, invece, non solo per la prima volta si pone il problema dell'autenticità, ma essa diventa la condizione necessaria affinché alle disposizioni venga riconosciuto un valore normativo. In secondo luogo, le raccolte tendono ad assumere un carattere generale, a includere cioè le serie conciliari orientali e africane, oltre a quelle romane e alle decretali pontificie. È bene notare, anche, che accanto a queste norme propriamente canoniche iniziano ad apparire testi patristici e i primi frammenti del diritto secolare, tratti in particolare dal Codice teodosiano.¹⁹ Il diritto secolare inizia così ad affiancare quello canonico, dando il via ad una lunga collaborazione che darà i suoi frutti maturi nell'età classica con l'elaborazione dell'*utrumque ius*. Anche questo lo vedremo più avanti.

Tornando alle caratteristiche delle collezioni "gelasiane", abbiamo visto le prime due: desiderio di autenticità e di universalismo. La terza tendenza è forse anche più importante, rivelandosi infatti, col passar degli anni, quella più gravida di conseguenze: il desiderio di affermazione del primato romano, della supremazia del Papa su tutta la Chiesa, in virtù della successione di Pietro.²⁰ Si individua, cioè, al tempo di Gelasio, quel principio unificatore unico e sovrano che solo può dare garanzia di uniformità e coesione ai diversi sistemi locali, e porsi come fondamento dell'unità. D'ora in avanti la tradizione romana sarà considerata come l'unica conforme al diritto divino rivelato nelle Scritture e perciò l'unica dotata di un valore normativo universale. Distaccarsi da essa sarà segno di confusione, di errore e, nel peggiore dei casi, di eresia.

Tra le collezioni di questo periodo che meglio esprimono tali esigenze una in particolare merita attenzione, in quanto destinata a grande fortuna fino al XII secolo. Si tratta della cosiddetta *Dionysiana*, raccolta composta da un monaco sciita, Dionigi "il Piccolo" - da cui prende il nome - sotto il pontificato di Simmaco, tra la fine del V e l'inizio del VI secolo.²¹ Essa comprende 50 *Canoni degli Apostoli*, che appunto per suo tramite giunsero in Occidente, traduzioni di concili orientali e africani, cui molto presto fu aggiunta una raccolta di decretali. Ordinata cronologicamente, la *Dionysiana* si presenta come la prima e più completa collezione generale del diritto antico, e proprio per questo sarà alla base delle principali raccolte successive: la *Hispana*, l'*Hibernensis*,

¹⁹ G. Le Bras, *Un moment décisif...*, cit., pp. 507 – 510.

²⁰ *ivi*, pp. 510 – 511.

²¹ Fournier - Le Bras, *Histoire...*, cit., p. 24.

la *Hadriana*, le raccolte gregoriane. E sarà proprio grazie al ministero di queste che “la rinascenza gelasiana ebbe nel diritto classico il suo ultimo slancio e il suo coronamento”.²²

Tutte queste considerazioni non devono portarci a conclusioni sbagliate. Siamo di fronte, come dicevamo, ed è bene ricordarlo, a tendenze, ad affermazioni di principio che non hanno ancora la forza di affermarsi nei fatti. Si tratta di punti di riferimento ideali che troveranno solo molto più avanti la loro realizzazione. Non per questo sono meno importanti. Ad essi, infatti, i sostenitori dell’unità resteranno tenacemente attaccati durante le difficili prove dei tempi barbari, quando l’unità stessa dell’istituzione sembrerà soccombere all’anarchia delle Chiese locali e nazionali.

6.3 I tempi barbari.

Nonostante gli sforzi dei riformatori gelasiani, tra VI e VII secolo il crollo dell’Impero d’Occidente e la formazione dei regni barbari dividono la Cristianità. Essa presenta, in questo periodo, due grandi aree dalla fisionomia piuttosto precisa.²³ La prima è costituita dall’Oriente, dall’Africa e dall’Italia, ed è caratterizzata da un complessivo rallentamento della legislazione canonica e dalla conservazione, in forme più o meno pure, della tradizione precedente. L’evento più notevole di questo periodo si verifica in Oriente, ed è l’ascesa al trono imperiale di Giustiniano (527 – 565), che ci interessa in questa sede soprattutto per l’opera di sistemazione dell’antico diritto romano di cui egli si fa promotore e che avrà conseguenze notevoli, nel lungo periodo, anche in campo canonico.²⁴ Con il *Codex* e con le *Novellae*, infatti, l’Imperatore fissa lo statuto temporale della Chiesa, la sua posizione all’interno dello Stato; con le *Istituzioni* e con il *Digesto*, invece, egli fornisce i testi che al tempo della loro diffusione in Occidente, a partire dall’XI secolo, contribuiranno in modo decisivo all’edificazione del diritto classico.

Le esperienze più interessanti di questo periodo, tuttavia, sono quelle che nascono dall’incontro dell’antica civiltà romana con i popoli del Nord. È in Gallia, infatti, e soprattutto in Irlanda, che si manifesta quell’esplosione della legislazione

²² G. Le Bras, *Un moment décisif...*, cit., pp. 516 – 518.

²³ v. Fournier - Le Bras, *Histoire...*, cit., pp. 31 – 78.

²⁴ Sull’attività di Giustiniano e sulla sua influenza, soprattutto in Italia, v. anche F. Calasso, *Medioevo del diritto*, cit., pp. 81 – 93.

locale che è il tratto più tipico di questi secoli. Sulla Gallia torneremo più avanti. Qui ci sembra più opportuno soffermarci sulla Chiesa d'Irlanda, dal momento che è nell'alveo della sua singolare organizzazione che nascono i cosiddetti Penitenziali, una forma unica di collezione destinata ad avere grande impatto anche sulle Chiese del continente.²⁵

La Chiesa d'Irlanda presenta infatti una singolare struttura cenobitica. Divisa in clan, sostanzialmente priva di città, essa manca di un vero e proprio episcopato territoriale. Ogni clan, tuttavia, ha i propri monasteri. Tra questi manca però qualunque collegamento, sicché l'isola è pressoché priva di attività conciliari, e la legislazione resta affidata alla sensibilità dei singoli monaci.

Proprio la struttura cenobitica giustifica la grande attenzione verso le forme della Penitenza, che si presenta da un lato come uno degli strumenti principali a disposizione del monaco devoto nella sua ascesi verso la perfezione, dall'altro come il principale strumento di espiatione e di redenzione in caso di caduta nel peccato. Questo nesso tra peccato ed espiatione è alla base dei Penitenziali, che possono essere considerati come "tariffe", cataloghi che attribuiscono ad ogni peccato la commisurata espiatione. Va da sé che, in mancanza di un coordinamento anche solo regionale, la stesura delle tariffe è lasciata all'arbitrio di singoli "sapienti", spesso anonimi: poste di fronte ad un medesimo peccato esse possono dunque presentare – e di fatto presentano – una grande varietà di risposte. Una forma di anarchia che è evidentemente agli antipodi dell'ordine cercato dalla tradizione romana, con la quale la disciplina dei Penitenziali si trova in frequente e palese disaccordo.²⁶ Non a caso, come vedremo, la lotta contro la diffusione delle tariffe insulari sarà uno degli obiettivi della riforma carolingia.

Ma le novità provenienti dalla Chiesa irlandese non si arrestano qui. È ancora in Irlanda, infatti, che intorno al 700 viene composta l'*Hibernensis*, collezione che affianca a una serie di canoni già diffusi in Occidente un gran numero di testi scritturali e patristici. La novità è rilevante. Da un lato, l'ambito delle collezioni si allarga dal piano strettamente legale a quello della vita sociale e morale, dall'altro Scrittura e dottrina vengono formalmente riconosciute quali fonti del diritto.²⁷

Tra VI e VII secolo, dunque, la Chiesa d'Irlanda sembra proporre alla cristianità continentale l'autorità della dottrina, della giurisprudenza e dell'interpretazione, su un

²⁵ v. **P.Fournier – G. Le Bras**, *Histoire...*, cit., pp. 51 – 63.

²⁶ *ivi*, pp. 51 – 58.

²⁷ *ivi*, pp. 62 – 63. V. anche **J. Gaudemet**, *Storia del diritto canonico...*, cit., p. 211.

piano di sostanziale parità rispetto a quella della tradizione. Tuttavia, come abbiamo detto in apertura di questo capitolo, il primo millennio è un lungo periodo privo di certezze. Anche in questo caso, la spinta centrifuga proveniente dalla cristianità insulare trova il suo antagonista nelle spinte contrarie che arrivano dalla contemporanea Chiesa di Spagna.²⁸

La penisola iberica, conquistata dai Visigoti, gode di una certa stabilità politica che favorisce la Chiesa locale, la quale mantiene per tutto il VI secolo, con l'appoggio dei sovrani e nel solco della difesa della tradizione, una discreta attività legislativa.²⁹

I frutti di tale attività vengono raccolti nella prima metà del VII secolo in quella che è forse la migliore collezione canonica dell'alto medioevo, la cosiddetta *Hispana*.³⁰ Tale collezione, infatti – detta in origine *Isidoriana* perché attribuita ad Isidoro di Siviglia – accoglie non solo i canoni conciliari d'Oriente, d'Africa, e le decretali romane contenuti nella *Dionysiana*, ma anche le serie conciliari locali della Gallia, fino alla metà del VI secolo, e della Spagna stessa, fino alla fine del VII. Si tratta dunque di una sorta di ricognizione del diritto antico, e del diritto recente ad esso più fedele.³¹

Se dal punto di vista del materiale contenuto l'*Hispana* è senza dubbio una collezione fondamentale, la sua stessa ampiezza e i criteri di classificazione dei testi – serie ordinate per regione e per successione cronologica – ne rendevano però difficile la consultazione. Molto presto, dunque, cominciano a circolare degli estratti – *excerpta* – come la *Tavola in sei libri*,³² che raccolgono il materiale della collezione maggiore ma ordinato per soggetti e titoli, al fine di facilitarne l'uso. Sono proprio tali estratti ad assicurare la grande fortuna della collezione.

La difesa della tradizione e la classificazione per soggetti sono i meriti principali della *Hispana* e delle collezioni che da essa derivano. In effetti, d'ora in avanti, quello per titoli sarà il criterio maggiormente seguito dai compilatori. Oltre che rendere più facile il reperimento dei testi, infatti, tale classificazione consentiva di ordinarli secondo un programma definito dall'autore o dai suoi committenti. D'ora in avanti le collezioni canoniche smetteranno di essere delle pure compilazioni di diritto, ma si porranno a servizio di programmi politici, o meglio di ben definite visioni della Chiesa.³³ Come vedremo, ad esempio, mentre le collezioni di Burcardo di Worms fanno intravedere una

²⁸ P. Fournier – G. Le Bras, *Histoire...*, cit., pp. 65 – 71.

²⁹ *ivi*, pp. 65 – 66.

³⁰ *ivi*, pp. 69 – 71.

³¹ v. anche J. Gaudemet, *Storia del diritto...*, cit., pp. 210 – 211.

³² v. P. Fournier – G. Le Bras, *Histoire...*, cit., pp. 69 – 70.

³³ *ivi*, pp. 74 – 76.

diffidenza verso i monaci e il desiderio di collaborazione tra vescovi e imperatori, i gregoriani apriranno tutte le loro raccolte con il *De Primatu ecclesiae romanae*. Il diverso scopo “ideologico” non potrebbe essere più evidente.³⁴

Per concludere, dunque, nei due secoli che abbiamo analizzato ciascun Paese dell'Occidente presenta una fisionomia particolare. Per limitarci alle collezioni, si può dire che “la *Dionysiana* e l'*Hispana* conservano la tradizione autentica, le raccolte di Gallia la disperdono, quelle insulari di frequente la corrompono”.³⁵

Tale variegata situazione sembra dover cambiare nel corso dell'VIII secolo, quando il nuovo potere carolingio sembra in grado di ricondurre l'Europa Occidentale all'antica unità romana.

6.4 La Riforma carolingia

L'incoronazione di Carlo Magno in San Pietro da parte di Leone III, nella notte di Natale dell'800, come spesso accade per le grandi date della Storia segna il punto di arrivo di un lungo processo, che nella fattispecie attraversa per intero il secolo VIII. In effetti, diverse circostanze, già nei due secoli precedenti, concorrono a fare del territorio franco la culla ideale dei sogni di rinascita di un potere universale. Vediamole brevemente.³⁶

Le contese tra Occidente e Oriente si inaspriscono tra VI e VII secolo. Non più solo questioni di disciplina, ma contrasti sulla definizione del dogma, e una sorta di conflitto di competenze circa l'evangelizzazione di popoli “di confine”, quali quelli della penisola balcanica. Molti di essi sceglieranno la Chiesa ortodossa. Non solo, tra VII e VIII secolo prima i Vandali poi gli Arabi respingono il cattolicesimo romano dalla sponda africana del Mediterraneo. Limitata ad Est dalle Chiese bizantine e slave e a Sud dall'Islam, la Chiesa romana ripiega dunque lentamente sull'Europa occidentale.³⁷

Qui, come abbiamo visto, l'Italia e la Spagna conducono la loro lotta in nome della tradizione, insidiata dalle spinte centrifughe provenienti dall'Irlanda e dal disordine merovingio. D'altronde, proprio il mutamento della situazione in Gallia getta

³⁴ v. **G. Le Bras**, *Istituzioni ecclesiastiche...*, I, cit., pp. 68 – 69.

³⁵ **Fournier – Le Bras**, *Histoire...*, cit., p. 78.

³⁶ *ivi*, pp. 78 – 82. V. anche **J. Gaudemet**, *Storia del diritto...*, cit., pp. 171 – 175.

³⁷ v. **J. Gaudemet**, *Storia del diritto...*, cit., p. 175.

le premesse per quel sogno della *Renovatio Imperii* di cui l'incoronazione di Carlo Magno sarà l'espressione più eclatante.³⁸

Non ripercorreremo qui le tappe di una vicenda già tanto nota quale quella dell'ascesa dei Pipinidi e della nascita del Sacro Romano Impero, se non per fissare i punti che più interessano la storia del diritto e delle istituzioni della Chiesa. Questa, che aveva salutato con ovvio favore la conversione di Clodoveo, finisce con l'appoggiare l'ascesa dei Prefetti di Palazzo convinta della necessità di ripristinare un potere forte, in grado di riportare ordine e stabilità.³⁹ L'anarchia merovingia, infatti, aveva avuto conseguenze disastrose per le chiese franche: ne aveva minato il tessuto connettivo, facendo di ogni diocesi e di ogni monastero un corpo a sé, isolato dal resto, paralizzando l'attività legislativa e qualsiasi tentativo di organizzazione generale; la sempre più forte influenza dei signori laici nell'elezione dei vescovi e nel reclutamento del clero aveva gettato la gerarchia nella confusione e nel disordine morale. In breve, l'organizzazione e la disciplina ecclesiastiche erano allo sbando. La grande diffusione dei penitenziali insulari aggravava questa già difficile situazione.⁴⁰

La caduta dei Merovingi sembra rappresentare la possibile via d'uscita. Se è vero che Pipino III e i suoi figli mantengono in parte il controllo delle principali cariche ecclesiastiche, essi pure sono convinti della necessità di una riforma organizzativa e morale della gerarchia che abbia nel recupero della disciplina e di una tradizione comune i suoi cardini principali.⁴¹ La Chiesa è dunque costretta ad accettare l'ingerenza dei principi, ma è un sacrificio che ha i suoi vantaggi: appoggio militare contro i nemici in Italia, riorganizzazione della gerarchia, recupero della disciplina, ripresa di un'attività legislativa fondata sulla tradizione romana sono i risultati che essa ottiene in cambio.⁴² In particolare, proprio l'accento posto sulla tradizione romana doveva condurre ad uno dei risultati più significativi della Riforma quando, nella Pasqua del 774, il Papa Adriano consegna a Carlo Magno una versione leggermente ampliata della *Dionysiana*, nota appunto col nome di *Dionysio-Hadriana*. Con tale donazione, infatti, Roma si ripresenta solennemente come unica fonte del diritto universale.⁴³

³⁸ Sulla *Renovatio Imperii* e i suoi riflessi sul diritto v. anche **F. Calasso**, *Medioevo del diritto*, cit., pp. 140 – 158.

³⁹ v. **J. Gaudemet**, *Storia del diritto...*, cit., pp. 177 – 179.

⁴⁰ v. **Fournier – Le Bras**, *Histoire...*, cit., pp. 82 – 89.

⁴¹ v. **J. Gaudemet**, *Storia del diritto...*, cit., pp. 189 – 191.

⁴² v. **Fournier – Le Bras**, *Histoire...*, cit., pp. 91 – 94.

⁴³ *ivi*, pp. 94 – 97.

La consegna di quello che può essere quasi considerato un codice ufficiale, e l'incoronazione del Natale dell'800 sanciscono la nascita di un nuovo organismo politico fondato sulla collaborazione dei due poteri. La battaglia contro le forze centrifughe, rappresentate dalle tradizioni locali, sembra finalmente vinta. Tra queste, tuttavia, non tutte vengono scartate: sono fatte salve quelle ritenute conformi ai canoni dei concili generali e alle decretali pontificie. È in questo modo, ad esempio, che l'*Hispana* può conoscere nell'VIII secolo la sua grande stagione in terra franca, e può alimentare, con la *Dionysiana* e con i propri *excerpta*, quella che sarà la collezione di riferimento della prima metà del IX secolo: la *Dacheriana*, collezione di carattere prevalentemente disciplinare che farà sentire la sua influenza fino alla riforma gregoriana.⁴⁴

Quello della *Renovatio Imperii*, però, è un sogno fragile, destinato a dissolversi alla morte di Carlo Magno. Nell'842 il Trattato di Verdun divide l'impero tra i suoi tre figli, mettendo di fatto il potere nelle mani di entità politiche più modeste, come regni e principati. L'influenza laica nella gerarchia, che la Chiesa aveva tollerato quale sacrificio necessario alla realizzazione di più ampi progetti, torna ad essere, nelle mani dei sovrani locali, un doloroso fattore di debolezza e disordine della struttura. Per farvi fronte – e per difendere il Primato romano dalle sempre rinascenti tradizioni locali – alla metà del IX secolo riformatori a tutt'oggi sconosciuti, in un luogo ancora da precisare,⁴⁵ forgiano una serie di apocrifi destinati a grande fortuna. Si tratta delle quattro collezioni dette *Pseudo Isidoriane*,⁴⁶ che segneranno la struttura della società ecclesiastica fino al XII secolo. Parte di esse entreranno nel *Decretum* di Graziano. Le *Pseudo Isidoriane* pongono sotto l'autorità di antichi pontefici una serie di testi, sovente fabbricandoli di sana pianta, volti ad affermare l'autonomia della Chiesa dal secolo e il Primato romano. Non è il caso di trattare queste collezioni nel dettaglio. Basti solo ricordare che esse costituiscono il “contributo principale dei canonisti carolingi” e notare come, ancora una volta, di fronte ad una situazione difficile i chierici preoccupati dell'unità guardino a Roma come all'unica autorità in grado di riequilibrare i rapporti di forza con il principe. “Testi antichi e romani, ecco cosa può rispondere ai bisogni e ai desideri del clero”.⁴⁷

⁴⁴ *ivi*, pp. 99 – 105. Alla *Dacheriana* Le Bras dedica anche una parte del suo articolo *Un moment décisif...*, cit., *ivi* pp. 518 – 524.

⁴⁵ v. **J. Gaudemet**, *Storia del diritto...*, cit., p. 214.

⁴⁶ *ivi*, pp. 212 – 215; **Fournier – Le Bras**, *Histoire...*, cit., pp. 125 – 126.

⁴⁷ **Fournier – Le Bras**, *Histoire...*, I, cit., p. 125.

Ancora una volta, però, i tempi non sono maturi. Dalla metà del IX secolo, infatti, il regime feudale imporrà una concezione del potere, della ricchezza e dei rapporti personali fondata sulla terra e sull'obbligo personale molto lontana dal diritto astratto dei codici, o meglio da quel diritto civile che aveva caratterizzato l'Impero del quale, per un breve istante, si era sognata la rinascita.⁴⁸ La Chiesa vi si adeguerà, fino a quando, alla metà dell'XI secolo, le iniziative dei gregoriani non le daranno l'ultimo slancio verso l'apogeo dell'età classica e il recupero di una concezione universale del potere.

6.5 La Riforma gregoriana.

La frammentazione politica che segna la fine del sogno della *Renovatio Imperii* e l'adesione della Chiesa al nuovo regime feudale non mancano di avere conseguenze disastrose sull'organizzazione della Chiesa stessa. I secoli tra la metà del IX e l'XI sono secoli di anarchia. Il movimento unitario nato sul finire dell'VIII secolo fallisce: nel corso del X esso è anzi in piena regressione.⁴⁹

Molti pericoli minacciano l'unità e la credibilità dell'istituzione che si presenta come "sacramento di salvezza": l'ingerenza dei laici nelle nomine delle principali cariche ecclesiastiche - con la conseguente decadenza culturale e morale dei chierici - la diffusione della simonia, del matrimonio e del concubinato formano una miscela esplosiva che rischia di compromettere l'immagine e la missione della gerarchia, ma anche la sua esistenza materiale. Una delle conseguenze rilevanti delle nomine laiche e della simonia era infatti la spoliazione del patrimonio fondiario della Chiesa, parte del quale passava facilmente sotto il controllo delle grandi famiglie laiche. Infine, il Papato stesso era in balia della potente aristocrazia romana.⁵⁰

La confusione organizzativa e istituzionale non poteva non riflettersi nel campo del diritto e delle collezioni canoniche. La tradizione romana che i carolingi avevano invano tentato di imporre torna a disperdersi sotto il perpetuo rifiorire delle tradizioni locali. Sul finire del IX secolo sono due le raccolte che meritano una particolare attenzione, in quanto entrambe si propongono come raccolte generali: la *Anselmo*

⁴⁸ v. **J. Gaudemet**, *Storia del diritto...*, cit., pp. 178 – 179.

⁴⁹ **Fournier – Le Bras**, *Histoire...*, I, cit., p. 362.

⁵⁰ Sono, questi, fatti noti di storia generale riportati in tutti i manuali. Tra gli altri si veda **G. Vitolo**, *Medioevo*, in *Corso di Storia*, 3 voll., Milano 1994, pp. 331 – 350.

dedicata, composta in Italia tra 882 e 896, e i *Duo libri de synodalibus causis* di Reginone, abate di Prüm, composta intorno al 906.⁵¹ Ebbene, di queste due collezioni, la prima mira a tenere in vita i principi della riforma carolingia, l'altra incarna tendenze meno legate alla tradizione romana e all'idea del Primato. Sarà proprio l'opera di Reginone ad influenzare maggiormente le collezioni più importanti del periodo successivo, il *Decreto* di Burcardo di Worms e, tramite questo, molti anni dopo, le opere di Ivo di Chartres.

Ancora una volta, dunque, diversi e importanti fattori determinano l'esigenza di una riforma. La risposta non tarda: all'aprirsi dell'XI secolo da Cluny ai nuovi ordini religiosi, dal movimento canonico all'elezione di Leone IX, la Chiesa mette a frutto quel patrimonio di energie culturali e intellettuali, accumulato nei secoli, che le consente di far fronte alla crisi prima e meglio dell'Impero.⁵² Tuttavia, tutte queste esperienze toccano l'aspetto morale della riforma, mirando all'esclusione dell'ingerenza laica, alla lotta alla simonia e al concubinato. Il Concilio del Laterano del 1059 – riservando l'elezione del Pontefice al collegio dei cardinali, imponendo l'obbligo del celibato e il divieto per i chierici di ricevere chiese dai laici – costituisce, in quest'ottica, il risultato di maggior rilievo.⁵³

Si tratta di risultati importanti. Sarà però Gregorio VII (1073 – 1085) a dare la spinta decisiva alla riforma, legandola una volta per tutte ad un principio di autorità, ovvero all'iniziativa del pontefice romano. Sarà Gregorio, infatti, a formulare chiaramente e a difendere con decisione la teoria della supremazia papale sulla Chiesa e nella società cristiana.⁵⁴

Naturalmente, l'ambizioso programma di Gregorio – di cui il celeberrimo *Dictatus Papae* del 1076 è solo l'espressione più eclatante – incontra resistenze tanto all'esterno della Chiesa, nelle rinnovate ambizioni imperiali di Enrico IV, quanto all'interno, da parte di quegli ecclesiastici che non vedono di buon occhio la riorganizzazione della gerarchia né tantomeno la supremazia del papa sugli altri vescovi. Ancora una volta, dunque, è necessario il ricorso alle *auctoritates* antiche e al diritto primigenio e autentico di Roma per dare nerbo e legittimità alle posizioni dei gregoriani. Ha inizio così una capillare attività di ricerca nelle biblioteche di Roma e

⁵¹ Fournier – Le Bras, *Histoire...*, I, cit., pp. 234 e ss.

⁵² v. G. Vitolo, *Medioevo*, cit., pp. 332 – 338.

⁵³ *ivi*, p. 340.

⁵⁴ v. P. Fournier, *Un tournant de l'histoire du droit : 1060 – 1140*, in *Id.*, *Mélanges de droit canonique*, Aalen 1983, t. II, pp. 373 – 424, *ivi* pp. 373 – 398.

dell'Italia meridionale al fine di reperire tutti i testi dichiaratamente romani dispersi nella miriade di collezioni accumulate nei secoli.⁵⁵ La vera novità, rispetto al passato, è costituita dall'ampiezza degli sforzi e dalla decisione e fermezza con cui vengono perseguiti: a servizio del programma di "indipendenza della Chiesa, di ascesi del clero e di dominio pontificio" vengono riportati alla luce "testi già in disuso di Padri, papi e concili. Ne consegue che testi celtici, germanici, franchi e persino testi orientali dell'antichità, che non erano consoni al programma suddetto, erano eliminati senza eccezioni".⁵⁶

Nel fervore delle ricerche i gregoriani non si limitarono ai testi puramente canonici. Storici della Chiesa e opere di diritto romano furono chiamate a dare il loro contributo. Da questo punto di vista, uno dei risultati maggiori delle ricerche fu la riscoperta del *Digesto* di Giustiniano. Ci sono buone ragioni per credere che essa risalga al 1070 ca., anche se la sua influenza si sentirà nelle collezioni solo a partire dal pontificato di Urbano II.⁵⁷

L'attuazione della riforma presupponeva dunque la lotta alle consuetudini locali e agli apocrifi che le veicolavano, in particolare ai Penitenziali.

La consuetudine, per tutto l'alto medioevo, costituisce una importante fonte del diritto non solo della Chiesa, ma anche di quello secolare.⁵⁸ Ora gli antagonisti della riforma vi fanno appello al fine di conservare privilegi materiali ed una certa autonomia rispetto alla centralizzazione pontificia. Poggiando sull'autorità di venerati Padri come Agostino e Gregorio essi sostengono che la diversità degli usi ben si adatta all'unità della fede. Gregorio VII e i suoi sono tuttavia inflessibili: nessun argomento può giustificare un costume cattivo in sé, e laddove esso sia contrario alla retta dottrina va senz'altro abolito. La nuova concezione gregoriana mira a contenere la tradizione entro giusti limiti e a sottometterla alla ragione.⁵⁹

Lo sforzo di Gregorio, nonostante tutto, non dà i risultati sperati. Le numerose raccolte che nascono in seguito alla meticolosa ricognizione delle biblioteche, ad esempio, non riescono a scalzare l'influenza delle collezioni renane come il *Decreto*⁶⁰ di Burcardo e, più tardi, le opere di Ivo di Chartres, portatrici di una diversa visione

⁵⁵ *ivi*, pp. 386 – 387.

⁵⁶ v. **G. Le Bras**, *Istituzioni ecclesiastiche...*, I, cit., p. 67.

⁵⁷ **P. Fournier**, *Un tournant...*, cit., pp. 386 – 387 ; 395 – 397.

⁵⁸ La bibliografia sull'argomento è vastissima. Rimandiamo qui soltanto alle pagine relative in **F. Calasso**, *Medioevo del diritto*, op. cit. e in **P. Grossi**, *L'ordine giuridico...*, op. cit.

⁵⁹ **P. Fournier**, *Un tournant...*, cit., pp. 383 – 385.

⁶⁰ **P. Fournier**, *Un tournant...*, cit., pp. 376 – 379.

della Chiesa sia in termini di organizzazione che di disciplina. Per fare solo due esempi eclatanti, la posizione di Burcardo sui Penitenziali è molto più tollerante rispetto a quella dei gregoriani, mentre i testi scartati da questi ritornano nel *Decreto* e nella *Panormia* di Ivo insieme a molti frammenti patristici.

Alla fine dell'XI secolo, dunque, “collezioni romane e collezioni di Chartres formano come due famiglie che circolano insieme”.⁶¹ Migliaia di *auctoritates* si sovrappongono in migliaia di manoscritti. Si impone una svolta, la creazione di un metodo che consenta di interpretare e conciliare le numerose discordanze tra un testo e l'altro al fine di individuare definitivamente il diritto autentico della Chiesa. Tale opera, decisiva, si compirà nel XII secolo. Il pontificato di Urbano II ne segna l'avvio, il *Decreto* di Graziano il compimento.

In effetti, il numero enorme di testi in circolazione danneggia decisamente i riformatori: confusa la natura dei testi, dispersa tra originali, interpolazioni, apocrifi totali o parziali;⁶² confusa anche la gerarchia: decretali, concili generali e locali, testi patristici, penitenziali, legislazione secolare formano un groviglio inestricabile di norme la cui più dannosa conseguenza è l'inevitabile contraddittorietà. Su un'unica materia, infatti, autorità diverse dispongono in maniera diversa.

La questione è particolarmente delicata. Si pensi alla disputa sulla simonia e sul matrimonio. Essa trascina con sé un problema cruciale quale quello della validità dei sacramenti amministrati da sacerdoti indegni, colpevoli cioè dell'una o dell'altro, questione su cui la disciplina e gli stessi riformatori sono divisi. Che tale divisione fosse intollerabile è dimostrato dal fatto che, tra la fine dell'XI e l'inizio del XII secolo, sempre più autori fanno ricorso all'autorità degli antichi Padri per far luce sulla materia sacramentale, tanto che si può considerare tale periodo come l'età d'oro delle compilazioni patristiche e il momento in cui teologia e diritto canonico iniziano a considerarsi come discipline autonome, sebbene complementari.⁶³

Allo stesso modo, lo sforzo dei sostenitori dell'ordine e dell'unità è dimostrato dal fatto che a dirimere le questioni sulla natura e la gerarchia dei testi vengono chiamate in soccorso anche la Storia e la rinascente Dialettica.

⁶¹ **G. Le Bras**, *Istituzioni ecclesiastiche...*, I, cit., p. 69.

⁶² Sulle diverse sfumature degli apocrifi v. **Fournier - Le Bras**, *Histoire...*, I, pp. 358 – 361; **G. Le Bras**, *Istituzioni ecclesiastiche...*, I, cit., p. 68.

⁶³ **Fournier - Le Bras**, *Histoire...*, II, cit., pp. 318 – 331.

È lo stesso Urbano II, in una lettera al vescovo di Pistoia, a tracciare le linee di quello che, d'ora in avanti, costituirà il metodo principale di interpretazione dei testi.⁶⁴ Si tratta di distinguere, nella congerie di norme, tra *ius divinum* e *ius humanum*, ovvero di separare le norme che esprimono leggi universali ed eterne, e perciò stesso sottratte all'arbitrio degli uomini, da quelle che invece sono frutto dell'attività del legislatore ecclesiastico e che, *pro temporum necessitate et pro personarum qualitate*, possono ricevere un'applicazione più o meno rigorosa o essere soggette a completa dispensa.⁶⁵

Urbano II fissa così i principi per far luce nel patrimonio giuridico della Chiesa. I metodi saranno affinati da quei canonisti che più da vicino ne svilupperanno lo spunto: Bernoldo di Costanza, Ivo di Chartres, Algerio di Liegi, e anche un maestro filosofo e teologo come Abelardo, nel Prologo del *Sic et Non* applicherà alle sentenze della teologia il metodo appena messo a punto dagli scrittori canonici.⁶⁶

Non possiamo addentrarci troppo nell'analisi di queste opere. Ricorderemo qui soltanto che tutti gli autori sostengono l'importanza dell'analisi storica e filologica nella determinazione della natura di un testo. È necessario cioè guardare alle circostanze della composizione, ai tempi, ai luoghi e alle persone per cui esso fu composto.

In questo modo è anche possibile ricostruire una gerarchia ordinata dei testi. Sotto questo profilo emergono però le maggiori differenze. Bernoldo, ad esempio, è assai più fedele alla tradizione romana di quanto lo sia il vescovo di Chartres. Egli considera le decretali pontificie e i canoni conciliari approvati dal Pontefice le fonti principali del diritto. Ivo, al contrario, mostra una gerarchia più ampia che accanto ai testi canonici prevede la legislazione secolare e le consuetudini locali. Anche sul Primato egli si mostra più freddo del suo predecessore.⁶⁷

Qui ci fermiamo, con un'ultima considerazione. Molte opere di questo periodo, pure importanti sotto molti profili, restano opere parziali. Esse nascono per far luce su un singolo punto del diritto, come quella di Bernoldo, o per affrontare problemi particolarmente sentiti in una specifica località, come quella di Algerio.⁶⁸ Manca la trattazione organica di tutto il diritto. Ivo vi si avvicina, ma come abbiamo visto le sue posizioni sono lontane da Roma. Toccherà dunque a Graziano, attorno al 1140,

⁶⁴ P. Fournier, *Un tournant...*, cit., pp. 399 – 401.

⁶⁵ *ivi*, p. 401.

⁶⁶ Il *De excommunicatis vitandis* di Bernoldo è del 1091; le opere di Ivo del 1095; il *Liber de misericordia et iustitia* di Algerio del 1105; il *Sic et Non* del 1120. V. Fournier - Le Bras, *Histoire...*, II, cit., pp. 335 – 337.

⁶⁷ *ivi*, pp. 406 – 408; su Ivo e la sua opera v. anche P. Grossi, *L'ordine giuridico...*, cit., pp. 117 – 123.

⁶⁸ Sull'opera di questo autore v. Fournier - Le Bras, *Histoire...*, II, cit., pp. 340 – 344.

sistemare per intero il diritto canonico nella prospettiva romana e condurre finalmente la Chiesa alle soglie di una nuova era.

CAPITOLO VII

L'età classica: l'apogeo della Chiesa e la definizione dello ius novum

Come abbiamo già detto più volte, il periodo compreso tra il 1140 e il 1378 è di importanza fondamentale nella storia della Chiesa, e come tale occupa un posto di rilievo nell'opera di Gabriel Le Bras. Egli vi riserva ben cinque dei venti volumi della *Histoire des Institutions Ecclesiastiques en Occident*, da lui diretta, e anche nell'ambito della grande *Storia della Chiesa* di Fliche e Martin, le sue *Istituzioni Ecclesiastiche della Cristianità medievale* avrebbero dovuto comporsi, oltre che di quello pubblicato, di altri due volumi. Era intenzione dell'autore, infatti, dedicare una parte dell'opera a ciascuno dei tre settori del diritto canonico, ma la morte lo colse quando egli aveva completato solo i due tomi dedicati all'organizzazione della Chiesa.¹

A giustificare questa grande attenzione verso l'età classica è il fatto che essa segna il momento in cui il lungo, faticoso e talora contraddittorio percorso di formazione del diritto e delle istituzioni canoniche giunge finalmente a compimento. Più precisamente, per riprendere un'espressione dello stesso Le Bras, il diritto disparato, parziale ed empirico del primo millennio diventa un diritto "legale, romano e completo".² Vedremo più avanti i dettagli di questa trasformazione, che implica anche una nuova, autonoma collocazione nel sistema delle discipline. Il diritto canonico classico si separa dalla teologia, con la quale si è confuso nei secoli precedenti, e soprattutto inizia a definire i suoi rapporti con l'altro grande diritto universale dell'Occidente medievale, e cioè col diritto romano. In una parola, esso diventa una scienza autonoma, impegnata a costruire un proprio armamentario di categorie e

¹ v. **L. Prosdocimi**, *Genesi e piano generale*..., cit., pp.12 – 15; **G. Vismara**, (rec. a) *Prolégomènes di Gabriel Le Bras*, in "Studia et documenta historiae et juris", XXII (1956), pp. 414 – 429, ivi p. 414.

² v. **G. Le Bras - J. Rambaud - Ch. Lefebvre**, *L'Âge Classique*..., cit., pp. 559 – 561.

concetti, pur mantenendo con le discipline ausiliarie un rapporto di stretta e feconda collaborazione.

D'altronde, l'importanza che i secoli XII – XIV rivestono nella storia giuridica europea non è sottolineata dal solo Le Bras. Tutti gli storici del diritto, e non solo di quello canonico, sono infatti concordi nel riconoscere la trasformazione profonda che l'età classica segna nel pensiero giuridico europeo. Per usare un'espressione di Stephen Kuttner, si può dire che tale pensiero passa dal tradizionalismo lineare dei primi secoli alla razionalizzazione dialettica del XII.³ Si tratta di un cambiamento profondo nel modo di pensare il diritto, che emergerà con grande evidenza nel momento della sua interpretazione. E, come per molti aspetti dell'evoluzione classica che incontreremo nel corso di questo capitolo, si tratta di un cambiamento destinato a far sentire i suoi effetti nella cultura giuridica ben oltre i confini cronologici del Medioevo.⁴

Tornando all'opera di Le Bras, egli come sempre pone alla base di questa trasformazione una serie complessa di fenomeni che esulano dalla sola evoluzione interna della disciplina e delle istituzioni per coinvolgere la più generale storia della civiltà europea. All'inizio dell'età classica le frontiere della Cristianità sono in piena espansione verso il mediterraneo, verso i Balcani, verso il vicino Oriente. Alla fine del periodo questo immenso territorio, crogiolo di razze, di etnie, di lingue e culture diverse, rafforza la propria coesione sotto la spinta di minacce esterne: gli arabi dal Sud, l'ondata mongola a Est.⁵ In effetti, da questo punto di vista, se il lungo periodo medievale può essere visto come la “genesì dello spazio europeo”, sia sul piano geografico che su quello culturale, si può affermare che è in questi secoli tardi che giunge a compimento il processo in virtù del quale “il mondo di derivazione romano-germanica, distinguendosi radicalmente dal mondo orientale, bizantino e musulmano,

³ v. **S. Kuttner**, *Some considerations on the role of Secular Law and Institutions in the History of Canon Law*, in “Scritti Sturzo”, Bologna 1953.

⁴ v. **A. M. Hespanha**, *Introduzione alla storia...*, cit., pp. 142 ss. Nelle pagine dedicate a questa trasformazione epocale Hespanha la definisce come un mutamento nelle dottrine filosofiche del diritto, dal *volontarismo* al *razionalismo*. Nel volontarismo, il diritto è il prodotto di una volontà – sia essa divina o umana – in linea di principio arbitraria. Compito del giurista è dunque quello di interpretare, nel modo più umile possibile, la volontà dell'ente che ha voluto il diritto. Al contrario, per il razionalismo, il diritto costituisce un ordine preesistente iscritto nella natura, al quale si può accedere mediante un uso corretto della ragione. La differenza non potrebbe essere più grande. Il volontarismo si caratterizza per un atteggiamento prevalente di *obbedienza* al diritto, mentre il razionalismo accentua una funzione in qualche modo creatrice, la necessità di *pensare il diritto* attraverso il corretto itinerario che la ragione deve percorrere per individuare di volta in volta la soluzione giuridica.

⁵ v. **G. Le Bras**, *Istituzioni...*, cit., pp. 32 – 36; **G. Le Bras - J. Rambaud - Ch. Lefebvre**, *L'Âge Classique...*, cit., p. 6

costruì la sua identità specifica”.⁶ A queste trasformazioni ambientali e geografiche se ne accompagnano altre la cui portata è, se possibile, anche superiore. L’Occidente medievale conosce infatti, tra XII e XIV secolo, un radicale mutamento dei centri del potere, e un sensibile riassetto della sua struttura sociale ed economica. Da una società stabile, rurale e sedentaria fondata su un’economia essenzialmente naturale, si passa ad una società “avida, mobile, urbana” ad economia tendenzialmente commerciale.⁷ Un poderoso sviluppo intellettuale accompagna questi mutamenti strutturali, segnato dalla rinascita della filosofia (in particolare dalla riscoperta della logica aristotelica), della teologia, del diritto romano e soprattutto dalla moltiplicazione dei centri deputati alla conservazione e alla trasmissione del sapere, ovvero le Università.⁸

La Chiesa è al centro di tutto questo. Essa è chiamata a rispondere rapidamente e con efficacia alle sollecitazioni di questa civiltà in rapido mutamento, che pure conserva la sua essenziale matrice religiosa e continua a guardare al papa e alla gerarchia come a insostituibili punti di riferimento spirituali. Per farlo, essa necessita a sua volta di rinnovare i propri strumenti: definire una volta per tutta la propria struttura gerarchica, i propri codici, i propri rapporti con le potenze secolari. Ora più che mai il diritto empirico e l’organizzazione acefala del primo millennio rivelano chiaramente tutte le loro insufficienze. La risposta non tarderà: la centralizzazione pontificia, la definizione del *Corpus* legale, lo sviluppo della dottrina, sono tutte operazioni che si compiono in questi due secoli e che fanno della Chiesa romana, alla vigilia del Grande Scisma, la più importante, organizzata ed efficiente potenza dell’Occidente medievale.

Seguiremo, così come si presentano nell’opera di Le Bras, le varie tappe di questa affermazione, di cui Graziano, intorno al 1140, pone la prima pietra. Grandi figure di papi, soprattutto nel periodo compreso tra Alessandro III e Gregorio IX, su quel fondamento costruiscono il maestoso edificio dello *ius novum*, che una schiera innumerevole di dottori - con l’ausilio della filosofia, della teologia e del diritto romano - si occuperà di accordare con la vita quotidiana di migliaia e migliaia di diocesi e tribunali sparsi per tutta la Cristianità. E infine accenneremo a come, nell’interpretazione dello studioso bretone, tutto questo grandioso movimento non possa

⁶ P. Corrao – P. Viola, *Introduzione agli studi di storia*, Roma 2005, pp. 64 ss.

⁷ v. G. Le Bras, *Istituzioni...*, cit., pp. 41 – 45; G. Le Bras - J. Rambaud - Ch. Lefebvre, *L’Âge Classique...*, cit., pp. 7 - 8

⁸ v. G. Le Bras, *Istituzioni...*, cit., pp. 45 – 50.

essere ricondotto ad una generica volontà di potenza della Santa Sede, ma piuttosto alla costante tensione dell'istituzione ecclesiastica verso il suo fine ultimo e sovranaturale: il bene dell'individuo, la salvezza delle anime, "il desiderio di far trionfare la giustizia tramite la diffusione del diritto".⁹

7.1 La costruzione dello *ius novum*: dal Decreto alle Clementine.

Intorno al 1140 diverse ragioni, di ordine pratico e spirituale, evidenziavano la necessità di una sistemazione del diritto della Chiesa. Da un lato, "amministratori e giudici si smarrivano nella massa incalcolabile dei testi", dall'altro, come abbiamo visto, le trasformazioni della società rendevano insopportabile per la Chiesa il permanere delle discordanze tra i suoi canoni in un momento in cui, in qualche modo, stava iniziando il processo di unificazione dell'Occidente.¹⁰

Fu in questo momento di necessità stringente che Graziano, monaco camaldolese originario di Chiusi, iniziò nel monastero bolognese dei Santi Felice e Nabore una vasta compilazione destinata a cambiare il destino del diritto canonico: la *Concordia discordantium canonum*, che i contemporanei iniziarono ben presto a chiamare *Decretum*. Si tratta di un'opera di importanza capitale, autentica cerniera tra passato e futuro, che raccoglie e ordina l'eredità del primo millennio gettando al contempo le basi del diritto classico. L'importanza del *Decretum*, d'altronde, è sottolineata anche da giuristi non canonisti. In particolare, alcuni sottolineano come la distinzione tra *ius antiquum* e *ius novum* sia consapevole in Graziano, espressa nel momento in cui egli distingue tra le fonti del diritto canonico i canoni conciliari (antichi) dalle decretali pontificie (nuove). Si tratta di una questione tutt'altro che irrilevante. Su di essa poggiano infatti i tratti essenziali del sistema del diritto canonico così come si presenta in Graziano: periodizzazione in diritto antico e nuovo; sintesi e integrazione dei due in una struttura unica; concezione del diritto come un corpo vivo e in divenire. Secondo alcuni, questi sarebbero esattamente "i caratteri distintivi della tradizione giuridica occidentale".¹¹

⁹ v. G. Le Bras - J. Rambaud - Ch. Lefebvre, *L'Âge Classique...*, cit., p. 566.

¹⁰ v. G. Le Bras, *Istituzioni...*, cit., pp. 63, 72.

¹¹ v. H. J. Berman, *Diritto e rivoluzione...*, cit., pp. 238 – 239.

La bibliografia sul *Decreto*, come è facile intuire, è dunque immensa. Se spiccano i nomi di S. Kuttner, A. Van Hove, A. Stickler, nondimeno si può dire che non vi sia storico del diritto canonico che non se ne sia occupato in maniera più o meno diffusa. Non è qui il caso di scorrere tale bibliografia nei dettagli, o di dilungarsi in un'analisi approfondita dell'opera.¹² Ci limiteremo solo ad evidenziare alcuni dei suoi aspetti fondamentali così come messi in luce dal Le Bras.

Dal punto di vista del materiale contenuto, il *Decreto* non presenta elementi di originalità: è una compilazione, di alto livello, non molto diversa da quelle già date alla luce da Ivo di Chartres, da Algerio di Liegi o da Anselmo da Lucca, che tra l'altro costituiscono le sue fonti principali.¹³ Si tratta inoltre, sotto diversi aspetti, di una compilazione mista. È mista sotto il profilo dei testi, in quanto ne raccoglie di diversa natura: canoni di concili generali e locali, testi patristici e scritturali, brani di *Ordines* e di capitolari. In questo senso l'opera non costituisce un codice vero e proprio - non ha ancora, cioè, un carattere esclusivamente legale - ma è piuttosto un inventario di *auctoritates* accreditate che accoglie la tradizione disciplinare dell'Occidente. Ed è un'opera mista anche rispetto alle fonti: essa infatti attinge sia alle collezioni di Chartres che a quelle romane, le quali, come abbiamo visto nel capitolo precedente, formavano alla metà dell'XI secolo due famiglie di orientamento diverso che circolavano insieme nella Cristianità. Tale diversità di fonti è naturalmente una scelta consapevole di Graziano, che rivela subito il suo intento di risolvere le discordanze, di portare alla luce l'armonia soggiacente alla selva apparentemente oscura delle decisioni accumulate per un millennio.¹⁴

Se dunque l'importanza di Graziano non risiede nei contenuti o nello schema dell'opera, essa andrà allora ricercata nel metodo. Graziano infatti non si limita a raccogliere testi, ma porta a compimento quell'uso della dialettica che Ivo, Bernoldo e Algerio avevano inaugurato, senza tuttavia riuscire a raggiungere risultati definitivi sotto il profilo del rigore e della completezza. Secondo la definizione del Le Bras, infatti, "l'originalità di Graziano non è di aver solo accumulato, in un ordine appropriato, migliaia di testi, ma di aver applicato ad essi un metodo di discussione

¹² Per la bibliografia e un quadro sintetico dell'opera v. **G. Le Bras**, *Istituzioni...*, cit., pp. 64 – 65, 69 – 77; altre notizie bibliografiche e un approccio più approfondito nelle belle pagine curate da Jacqueline Rambaud in **G. Le Bras - J. Rambaud - Ch. Lefebvre**, *L'Âge Classique...*, cit., pp. 49 – 129.

¹³ **G. Le Bras**, *Istituzioni...*, cit., pp. 69 – 72.

¹⁴ *ivi*, p. 70.

critica e dialettica.”¹⁵ La distinzione tra legge e dispensa, tra precetto e consiglio, l’attenzione al senso di una parola, alla gerarchia delle autorità, alla diversità dei luoghi, dei tempi, delle circostanze che stanno dietro la genesi delle norme, vengono applicate da Graziano a tutti i testi canonici. Così, egli offre un tentativo di sistemazione organica di tutti e tre i settori di cui si compone il diritto canonico: l’organizzazione della Chiesa, la struttura sociale, le relazioni con il sovrannaturale.¹⁶ Non solo. Ciò che forse è più importante, è che egli redige una presentazione di ciascun argomento e inserisce, a margine dei testi, annotazioni proprie – i *dicta*. Tali annotazioni, per quanto semplici nell’enunciato, costituiscono i luoghi privilegiati in cui Graziano tenta di condensare i suoi sforzi di conciliazione delle discordanze, fissando in una breve formula i principi generali che sottendono alla miriade di decisioni empiriche e isolate.¹⁷

Va detto che i meriti nella concezione dell’opera vanno ben al di là dei risultati effettivamente raggiunti. Rimangono infatti nel *Decreto* lacune, ambiguità e incertezze: per fare un solo esempio, la gerarchia delle fonti non è realmente rispettata, e canoni ecumenici e locali vengono trattati allo stesso modo, così come continua la convivenza di testi giuridici e non giuridici.¹⁸ Tuttavia questo non impedì al *Decreto* di avere una diffusione notevole e di eclissare le raccolte precedenti, divenendo il testo base delle scuole, dei sinodi e dei tribunali,¹⁹ così come non sminuisce la sua importanza per gli storici del diritto. In effetti, Graziano tentò per primo di realizzare per via razionale e dialettica quell’unità della Chiesa che i riformatori romani, da Gregorio VII in avanti, avevano invano tentato di imporre per via autoritaria.²⁰ Questo sforzo verso l’unità, è bene in ogni caso ricordarlo, non fu solo di Graziano, né dei soli canonisti. Nello stesso XII secolo, infatti, la scuola dei *glossatori* – inaugurata a Bologna da Irnerio – compiva le medesime operazioni sul *Corpus* giustiniano. Operazioni che ancora una volta valicano i confini della storia medievale, se è vero che glossatori prima, commentatori poi, realizzarono “un’opera di costruzione dogmatica rimasta in piedi, senza grandi modifiche, fino all’epoca nostra. Ancora oggi, nonostante un crescente movimento di reazione contro la dogmatica ‘scolastico-pandettistica’, si può dire che essa è utilizzata

¹⁵ *ivi*, p. 72; v. anche **G. Le Bras - J. Rambaud - Ch. Lefebvre**, *L’Âge Classique...*, cit., p. 50.

¹⁶ v. **G. Le Bras**, *Istituzioni...*, cit., pp. 74 – 76.

¹⁷ v. **G. Le Bras - J. Rambaud - Ch. Lefebvre**, *L’Âge Classique...*, cit., pp. 64 – 69.

¹⁸ v. **G. Le Bras**, *Istituzioni...*, cit., p. 76.

¹⁹ E non solo: Alessandro III conduce la sua opera legislativa fondandosi sui testi e sullo spirito del *Decreto*, e a partire da Clemente III esso è il manuale della Curia. *Ivi*, p. 83.

²⁰ *ivi*, p. 72.

dalla schiacciante maggioranza dei civilisti, e anche dai cultori di altri rami del diritto”.²¹ Torneremo nel prossimo capitolo sui legami e le reciproche influenze tra canonisti e glossatori. Per ora, continuiamo a seguire lo sviluppo di quel diritto canonico classico di cui Graziano segna il punto di partenza.

Il merito principale del *Decreto*, come abbiamo detto, sta nell’uso generalizzato del metodo dialettico. Questo tuttavia costituiva, per altro verso, anche il suo limite. Il monaco camaldolese non poté offrire, infatti, che soluzioni di ordine razionale. Ora era necessario riportare quelle soluzioni sul piano legale; si attendeva cioè, su tutti i punti, l’intervento del legislatore. “Questo fu l’impegno dei papi, soprattutto da Alessandro III a Gregorio IX, tra 1159 e 1243, di comporre un diritto ufficiale, omogeneo e completo, ove tutti i dubbi fossero risolti da concili generali e decretali romane”.²²

Ed in effetti, tanto i concili generali che le decretali romane costituirono gli strumenti principali nella costruzione del diritto classico.²³ Non a caso entrambi i mezzi sanciscono l’assoluta preminenza della volontà pontificia e il configurarsi sempre più nitido della figura del papa come capo supremo della Cristianità. Anche il concilio generale, infatti, nato per garantire una direzione collegiale della Chiesa e per evitare derive autoritarie, in età classica vede notevolmente ridimensionato il suo ruolo originario. È il papa che lo convoca, che lo presiede, che garantisce la promulgazione dei canoni.²⁴ Vedremo più avanti, quando ci occuperemo dei rapporti tra l’universale e il particolare, in che modo questo accentramento della funzione legislativa nelle mani del pontefice conviva con la sopravvivenza degli organi di potere locali: concili provinciali, sinodi diocesani, università, e tutti gli innumerevoli raggruppamenti territoriali o corporativi che compongono la *societas* cristiana.

Occupiamoci dunque delle tappe principali della codificazione del diritto classico.

Alla base del nuovo edificio giuridico va posto, innanzitutto, lo sviluppo delle decretali pontificie, che ne costituiscono senz’altro le più solide fondamenta. Non si

²¹ v. **A. M. Hespanha**, *Introduzione alla storia...*, cit., pp. 161 – 162. Particolarmente interessante, a questo proposito, l’affermazione dell’autore secondo la quale i giuristi di oggi utilizzano ancora l’apparato logico e concettuale dei commentatori: gli argomenti, i concetti, i principi giuridici generali e la maniera di ricavarli presentano un carattere di impressionante continuità. V. *ibid.*, p. 161, n. 71.

²² v. **G. Le Bras**, *Droit romain et droit canon au XIII siècle*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1967, pp. 3 – 17, ivi p. 4.

²³ v. **G. Le Bras**, *Istituzioni...*, cit., pp. 77 – 83.

²⁴ ivi, p. 80.

tratta, naturalmente, di uno strumento nuovo. Fin dall'antichità i pontefici sono soliti comporre queste lettere in risposta a questioni specifiche poste da vescovi, giudici e amministratori sparsi per tutta la Cristianità. Proprio questa loro natura di risposta a sollecitazioni specifiche su punti particolari di diritto, di procedura, talvolta di dottrina, le differenzia, almeno inizialmente, da altri documenti pontifici come le costituzioni – o decreti – e i rescritti.²⁵ La natura delle decretali muta però progressivamente tra XII e XIV secolo. Da un lato, esse acquisiscono via via uno spiccato valore legale, nel senso che i contenuti dottrinali e dogmatici tendono a scomparire e a lasciare il posto alle questioni riguardanti l'organizzazione amministrativa e politica di quello che è ormai uno Stato centralizzato.²⁶ In secondo luogo, esse vanno configurandosi sempre di più come atti di autorità, ovvero come iniziative che provengono *motu proprio* dal pontefice, scollegati da qualunque sollecitazione locale.²⁷

La stesura delle decretali corrisponde dunque, nell'età classica, al momento propriamente legislativo. Ma perché la costruzione del sistema giuridico sia completa è necessario che al momento legislativo faccia seguito la codificazione vera e propria, ovvero la scelta e la raccolta di quei testi che, riconosciuti autentici dall'autorità competente, acquistano valore di legge universale ed esclusiva, vincolante per l'intera Cristianità.

Possiamo distinguere due fasi. La prima, caratterizzata ancora da un certo disordine, va dal *Decreto* di Graziano alla promulgazione delle *Decretali* di Gregorio IX, nel 1234; la seconda, inaugurata da questa raccolta e conclusa con la pubblicazione ad opera di Giovanni XXII delle *Clementines* di Clemente V, nel 1312, che segna il momento decisivo della codificazione ufficiale, il trionfo dello *ius novum* e la sua ormai dichiarata dipendenza dal papa.²⁸

Va detto, tuttavia, che tutte queste compilazioni, sia quelle precedenti alle *Decretali* di Gregorio IX, sia quelle successive, nascono anche in risposta ad esigenze pratiche. È il carattere di tali esigenze che muta nel tempo. Tra 1140 e 1230, infatti, l'intento dei compilatori, pontifici o privati, è soprattutto quello di aggiornare il *Decreto*

²⁵ Sulla classificazione degli atti pontifici, e per una parziale bibliografia relativa, v. **G. Le Bras**, *Istituzioni...*, cit., p. 78; **G. Le Bras - J. Rambaud - Ch. Lefebvre**, *L'Âge Classique...*, cit., pp. 136 – 139.

²⁶ v. **G. Le Bras**, *Istituzioni...*, cit., p. 79.

²⁷ **G. Le Bras - J. Rambaud - Ch. Lefebvre**, *L'Âge Classique...*, cit., pp. 149 – 151.

²⁸ v. **G. Le Bras**, *Istituzioni...*, cit., pp. 83 – 90; **G. Le Bras - J. Rambaud - Ch. Lefebvre**, *L'Âge Classique...*, cit., pp. 221 – 256.

di Graziano, integrando le sue disposizioni con un diritto più aderente alle esigenze dei tempi nuovi. Non a caso, raccolte di decretali vengono allegate ai manoscritti del *Decreto* fin dal suo apparire, e molto presto l'abbondanza del materiale fa sì che da esso vengano costituite delle raccolte autonome.²⁹

Di queste raccolte, precedenti alle *Decretali* di Gregorio, ricordiamo soprattutto le *Cinque Compilazioni* apparse tra 1191 e 1224 che, dopo la pubblicazione del codice pontificio, saranno indicate come *antiche*. E tra queste, in particolare, ne ricordiamo tre: la *Comp. I*, la *Comp. III* e la *Comp. V*.

La *Comp. I* è comunemente ritenuta opera di Bernardo da Pavia,³⁰ che intorno al 1190 raccoglie circa 900 testi tratti soprattutto da decretali del periodo tra il 1140 e il 1190. Si tratta di un'opera importante soprattutto in quanto “fissa l'avvenire delle forme”: ordinata sistematicamente, è divisa in cinque libri – fonti e uffici, processi, persone e beni, matrimonio, delitti e pene – a loro volta suddivisi in titoli e capitoli ordinati, questi, cronologicamente. Tale suddivisione costituirà lo schema di tutte le raccolte successive, private o ufficiali che siano.³¹ Non solo. L'opera segna un passaggio importante anche sotto un altro aspetto: prima a contenere testi esclusivamente legali, si può dire che essa segni la separazione ufficiale e definitiva del diritto dalla teologia.³²

Quanto alle compilazioni III e V, esse sono caratterizzate da un evidente destino comune: volute rispettivamente da Innocenzo III nel 1210, e da Onorio III nel 1220, sono entrambe inviate alle Università di Bologna e Parigi con l'esplicito invito a renderle il testo base nell'insegnamento e nei tribunali; e ancora, entrambe vengono commissionate con l'intento dichiarato di individuare, nella massa di testi circolanti nella Cristianità, quelli soli che d'ora in avanti devono essere considerati autentici.³³

Ora, i meriti di queste collezioni sono fuori discussione: esse raccolgono il diritto recente, escludono il materiale non giuridico e quanto, nel giuridico, può essere considerato superato, danno il quadro della struttura della gerarchia, del sistema dei

²⁹ v. **G. Le Bras**, *Istituzioni...*, cit., pp. 83 – 84; **G. Le Bras - J. Rambaud - Ch. Lefebvre**, *L'Âge Classique...*, cit., pp. 222 – 224.

³⁰ v. **G. Le Bras**, *Bernard de Pavie*, in “Dictionnaire de Droit Canonique”, t. II, 1938, col. 782 – 789.

³¹ v. **G. Le Bras**, *Istituzioni...*, cit., pp. 84 – 85; **G. Le Bras - J. Rambaud - Ch. Lefebvre**, *L'Âge Classique...*, cit., pp. 227 – 228.

³² **G. Le Bras - J. Rambaud - Ch. Lefebvre**, *L'Âge Classique...*, cit., p. 228.

³³ v. **G. Le Bras**, *Istituzioni...*, cit., pp. 85 – 86; **G. Le Bras - J. Rambaud - Ch. Lefebvre**, *L'Âge Classique...*, cit., pp. 230 – 232.

benefici, dei sacramenti, della procedura. Tuttavia, nessuna di esse costituisce un codice ufficiale. Il che alimenta, o quanto meno non impedisce, il proliferare di altre raccolte, tanto che l'abbondanza del materiale rischiava di diventare una nuova calamità e l'organizzazione giuridica della Chiesa rischiava di ritornare al disordine del primo millennio, con disastrose conseguenze sull'insegnamento, l'amministrazione e la vita dell'intera Istituzione.³⁴

Circa un secolo dopo Graziano si rinnova così l'esigenza di mettere ordine nella selva intricata delle collezioni.

È lo stesso Gregorio IX, nella Bolla di promulgazione delle *Decretali* – la *Rex pacificus* – a mostrarsi consapevole dei difetti e delle lacune che gravano sul diritto della Chiesa. Lacune che dovevano risultare ancora più scomode dal momento che esse allontanavano il *corpus* ecclesiastico dall'ordine e dall'armonia che invece caratterizzavano quello giustiniano, mettendo così la Chiesa in una posizione di imbarazzante inferiorità rispetto al diritto secolare. L'abbondanza di fonti va dunque combattuta, in quanto causa principale del permanere di errori, contraddizioni e difficoltà nell'interpretazione della legge.³⁵

Il desiderio di rimediare a questa serie di imbarazzi spinge Gregorio IX ad affidare ad un esperto giurista del suo seguito, Raimondo di Penyafort, il compito di redigere una compilazione idonea a rimpiazzare tutte quelle precedenti e in grado di costituire d'ora in avanti lo strumento esclusivo di lavoro nelle scuole e nei tribunali. Raimondo gode di ampia libertà: egli può cioè intervenire sui testi tratti dalle *compilazioni antiche* e da altre raccolte tagliando, modificando, sopprimendo il superfluo ogniqualvolta lo ritiene necessario, e aggiungendo al materiale così ottenuto i testi dello stesso Gregorio. Il risultato è una compilazione che segue la struttura in cinque libri inaugurata da Bernardo da Pavia e che, se da un lato ha il merito di mostrare lo stato del diritto in un dato punto della sua storia, dall'altro risente proprio della libertà lasciata al compilatore: certe soppressioni rendono talvolta il testo oscuro, e lo stesso diritto risulta in certi casi modificato da errori di interpretazione.³⁶

³⁴ v. G. Le Bras, *Istituzioni...*, cit., pp. 86 – 87; G. Le Bras - J. Rambaud - Ch. Lefebvre, *L'Âge Classique...*, cit., pp. 232 – 235.

³⁵ G. Le Bras - J. Rambaud - Ch. Lefebvre, *L'Âge Classique...*, cit., pp. 234 – 235.

³⁶ *ivi*, pp. 236 – 239.

In ogni caso, l'opera di Gregorio IX segna un progresso notevole nella codificazione pontificia, e per più ragioni. Innanzitutto, essa inaugura quel cambiamento nella natura delle decretali cui accennavamo sopra: è con Gregorio, infatti, che testi nati per risolvere questioni locali acquistano portata generale, aprendo la strada che caratterizzerà il futuro. Ma, soprattutto, l'opera si presenta consapevolmente come il primo codice ufficiale della Chiesa Romana: non solo perché inviata a Parigi e Bologna per essere insegnata e diffusa, come già avvenuto per le compilazioni antiche, ma soprattutto perché dei codici presenta i caratteri della universalità, obbligatorietà ed esclusività. Essa cioè ha valore sull'intero territorio della Cristianità, contiene per intero la legge, e abroga tutte le disposizioni che non vi sono esplicitamente riportate. In una parola, essa segna il trionfo dello *ius novum*.³⁷

La linea inaugurata da Gregorio IX è seguita dai suoi successori senza soluzione di continuità: da Innocenzo IV a Onorio IV, nessun pontefice si sottrae alla tentazione di integrare la raccolta di Gregorio o di approntarne di nuove. Questo entusiasmo però, ancora una volta, non giova né all'ordine né alla chiarezza, né tantomeno a quei fini di riorganizzazione e consolidamento delle istituzioni da cui tutta quest'immensa opera aveva preso le mosse.³⁸ Così, sul finire del XIII secolo, Bonifacio VIII si trova di fronte di nuovo alla ricorrente necessità di riportare l'ordine. Sulle orme di Gregorio IX egli, a partire dal 1296, affida ad una commissione il compito di individuare e curare i materiali da inserire in quello che sarà il nuovo codice ufficiale. Il *Liber Sextus* vede la luce nel 1298, inviato come il suo predecessore a Parigi e a Bologna, accompagnato dalla *Sacrosantae Romanae Ecclesiae*, la Bolla di promulgazione che ne fissa i caratteri di universalità, obbligatorietà ed esclusività che abbiamo già visto distinguere la codificazione ufficiale.³⁹

Con le *Decretali* di Gregorio IX e il *Liber Sextus* di Bonifacio VIII i fondamenti dello *ius novum* sono finalmente posti. Ciò non significa che la codificazione si arresti. A comporre l'insieme del *Corpus iuris canonici* interverranno infatti altre tre collezioni. Nel 1317, per iniziativa di Giovanni XXII, vengono raccolte le decretali di Clemente V,

³⁷ *ivi*, pp. 239 – 243.

³⁸ *ivi*, pp. 243 – 247.

³⁹ Sull'opera di Bonifacio VIII e sulle caratteristiche del *Liber Sextus* v. *ivi*, pp. 247 – 252. Un suggestivo ritratto di questo pontefice, che ne restituisce un'immagine assai diversa da quella consolidatasi negli anni è in **G. Le Bras**, *Boniface VIII, Symphoniste et modérateur*, in "Mélanges Halphen", Parigi 1954, pp. 383 – 394.

che con i canoni dell'ultimo concilio ecumenico di questo periodo, quello di Vienne del 1312, formeranno la materia delle *Clementinae*. La raccolta segna sostanzialmente la fine dell'attività compilatrice della Santa Sede. Con le due precedenti, infatti, essa reggerà la disciplina ecclesiastica fino al Concilio di Trento, mentre le raccolte composte d'ora in avanti avranno un carattere privato e saranno considerate *extravagantes*, proprio per sottolinearne la posizione fuori dal codice. Esse hanno, tra l'altro, una composizione molto più tarda: le *Extravagantes* di Giovanni XXII, alla fine del Trecento, e le *Extravagantes communes* ormai nel tardo XV.⁴⁰

Dunque, con le compilazioni ufficiali di Gregorio IX, di Bonifacio VIII, di Giovanni XXII, e con le raccolte successive, il diritto classico è sostanzialmente compiuto. Restava, tuttavia, un importante lavoro da fare. “Dopo che il legislatore ha risolto le maggiori difficoltà, dopo che i compilatori hanno classificato le soluzioni, una quantità di testi sicuri e collezionati è a disposizione dell'amministratore e del giudice. Ma molte difficoltà rimangono... Rimane dunque da ultimare il lavoro, elaborare convenientemente i diversi materiali, progettare e realizzare le sintesi, costruire, in una parola, gli istituti giuridici. Questo sarà compito della dottrina”.⁴¹ In questo modo Gabriel Le Bras presenta l'enorme opera dei dottori dell'età classica, volta ad armonizzare le norme del diritto canonico, mettendone in evidenza i principi portanti o, se si preferisce, i valori fondamentali che informano tanto la legislazione che la codificazione. Opera di non poco conto, se si considera che “per la loro influenza decisiva sugli animi, i dottori dell'età classica sono stati i più efficaci artefici dell'unità romana”.⁴²

7.2 I progressi della scienza: decretisti e decretalisti.

Tra XII e XIV secolo, tutte le tappe della costruzione del diritto canonico, dal *Decreto* di Graziano alle *Cinque compilazioni antiche*, dalle *Decretali* di Gregorio IX

⁴⁰ v. **G. Le Bras - J. Rambaud - Ch. Lefebvre**, *L'Âge Classique...*, cit., pp. 252 – 256. Due efficaci profili della codificazione ufficiale della Chiesa a partire da Gregorio IX, più sintetici di quello che abbiamo seguito in queste ultime pagine, tracciato dal Lefebvre nell'opera citata, sono in **G. Le Bras**, *Istituzioni...*, cit., pp. 87 – 90, e in **F. Calasso**, *Medioevo...*, cit., pp. 401 – 404.

⁴¹ v. **G. Le Bras**, *Istituzioni...*, cit., p. 90.

⁴² *ivi*, p. 92.

alle *Extravagantes* di Giovanni XXII, sono accompagnate da un numero pressoché incalcolabile di testi di scuola, opere di professori e talora di giudici, maestri più o meno illustri, volte a chiarirne i principi fondamentali e ad armonizzarne le discordanze. È ancora una volta un'esigenza dettata dalla vita concreta, quotidiana, della Cristianità: la legge va insegnata e applicata tutti i giorni nelle scuole, nei tribunali, nelle sedi amministrative, e perché essa raggiunga i suoi scopi è necessario che i suoi intenti siano chiari, il suo significato esente da fraintendimenti, la sua applicazione uniforme.⁴³ D'altronde, sono proprio queste esigenze legate alla pratica a segnare la differenza più profonda tra l'attività dei canonisti e quella dei glossatori del *corpus* giustiniano. L'intento di questi ultimi, infatti, data la posizione particolare che il diritto romano occupa nel pensiero giuridico di questi secoli,⁴⁴ era piuttosto di dimostrare la razionalità dei testi romani piuttosto che la loro giustezza o utilità pratica. Essi, come più tardi i commentatori, muovono dall'esigenza di soddisfare un ideale intellettuale di discorso unitario piuttosto che una concreta esigenza di governo.⁴⁵

Tornando alla canonistica, all'inizio dell'età classica, e sostanzialmente fino al XIV secolo, Bologna e Parigi si pongono come i centri principali della scienze sacre. Pur nella diversità dei caratteri specifici – Bologna è soprattutto un centro di studi giuridici, Parigi inclina maggiormente verso la teologia e la discussione filosofica – entrambi gli studi si pongono come le mete privilegiate dei dotti della Cristianità. Non a caso, proprio dalle costole di questi due grandi centri prenderanno vita, sia in Italia che in Francia, altri prestigiosi atenei, nell'ambito del più generale sviluppo delle Università e dei centri di cultura che caratterizza il risveglio intellettuale di questi secoli.⁴⁶

In ogni caso, al di là delle differenze più o meno sensibili nell'impostazione, tutti i centri condividono i medesimi intenti, i medesimi metodi di insegnamento e, di conseguenza, formano intellettuali versati nella produzione di una relativamente ristretta tipologia di opere. Limitandoci dunque a quelli che possiamo considerare i generi letterari maggiori, ricordiamo la *Glossa* e l'*Apparato*, che hanno carattere analitico, focalizzando l'attenzione soprattutto sulla lettera dei testi e sul significato delle singole

⁴³ v. **G. Le Bras - J. Rambaud - Ch. Lefebvre**, *L'Âge Classique...*, cit., pp. 292 ss., 310 – 311.

⁴⁴ v. *Infra*, p. ...

⁴⁵ v. **A. M. Hespanha**, *Introduzione alla storia...*, cit., pp. 131 – 141.

⁴⁶ v. **G. Le Bras**, *Istituzioni...*, cit., pp. 90 – 91; **G. Le Bras - J. Rambaud - Ch. Lefebvre**, *L'Âge Classique...*, cit., pp. 266 – 269 ; **F. Calasso**, *Medioevo del diritto*, cit., pp. 503 – 521.

parole; la *Somma* e il *Commento*, che hanno invece un respiro più sintetico, impostato sul confronto dialettico delle versioni.⁴⁷

Nell'insieme, come detto più sopra, la massa di queste opere ha un'importanza notevole. È in esse, infatti, più ancora che nel *Decreto* o nelle raccolte di decretali, che si delineano i caratteri del diritto canonico come scienza autonoma, e i suoi rapporti di collaborazione e diffidenza con la teologia e il diritto romano.⁴⁸ Vediamo dunque di passare in rassegna, ancora seguendo il Le Bras, dapprima i momenti principali dell'evoluzione della dottrina, indicandone alcuni autori e opere di riferimento, e in seguito di individuare il profilo del diritto canonico che da esse deriva.⁴⁹

Il punto di partenza inevitabile dei commentatori non può che essere il *Decreto* di Graziano. Abbiamo visto più sopra come, fin dal suo apparire, i suoi manoscritti vengano integrati con raccolte di decretali antiche e nuove. Tali integrazioni sono frutto spesso dell'iniziativa dei primi discepoli dello stesso maestro bolognese. Parallelamente, spesso dagli stessi protagonisti, viene avviata l'opera vera e propria di interpretazione: dopo le prime prove di un certo rilievo, di Rufino e Simone da Bisignano, questa trova la sua prima svolta con la *Somma* di Uguccione da Pisa.⁵⁰ Apparsa intorno al 1190, dunque contemporanea della *Comp. I* di Bernardo da Pavia, la *Somma* ne condivide in certo modo il ruolo. Su un piano generale, essa soppianta tutti i commenti precedenti così come l'opera di Bernardo mette ordine nel nuovo diritto pontificio; su un piano particolare, invece, essa costituisce il primo utilizzo massiccio del diritto romano e dello stesso *ius novum* come strumenti interpretativi dei canoni del *Decreto*.⁵¹

L'opera di Uguccione rimane in auge per circa un ventennio, e continua, in alcuni luoghi della Cristianità, ad esercitare un certo fascino anche quando opere più

⁴⁷ v. **G. Le Bras**, *Istituzioni...*, cit., pp. 92 – 93; **G. Le Bras - J. Rambaud - Ch. Lefebvre**, *L'Âge Classique...*, cit., pp. 271 – 275, dove è possibile trovare l'elenco pressochè completo dei generi di scuola.

⁴⁸ **G. Le Bras**, *Istituzioni...*, cit., pp. 97 – 99.

⁴⁹ Si tratterà, giocoforza, di una rassegna rapida, inevitabilmente sommaria, dalla quale molti nomi resteranno esclusi. Gli autori e le opere che citeremo, infatti, non esauriscono certo il panorama immenso della letteratura dotta, che costituisce tra l'altro uno dei principali campi di indagine di tutti i principali storici del diritto e delle istituzioni. Addentrarci in questo affascinante mondo con pretese di esaustività, tuttavia, ci porterebbe troppo lontano dagli intenti e dai limiti di questo lavoro.

⁵⁰ v. **G. Le Bras**, *Istituzioni...*, cit., p. 99; **G. Le Bras - J. Rambaud - Ch. Lefebvre**, *L'Âge Classique...*, cit., pp. 276 – 280. Su Uguccione v. anche **G. Le Bras**, *Du nouveau sur Huguccio*, in « *Revue de droit canonique* », 1955, pp. 131 – 146.

⁵¹ v. **G. Le Bras - J. Rambaud - Ch. Lefebvre**, *L'Âge Classique...*, cit., pp. 289 – 290.

aggiornate la sorpassano.⁵² Nel 1215 appare, infatti, la *Glossa* di Giovanni Teutonico, immediatamente eletta dai contemporanei come “ordinaria” e stampata in margine ai manoscritti di Graziano;⁵³ nel 1234 vede la luce l’opera di Bartolomeo da Brescia, che aggiorna a sua volta la precedente e si impone nella Cristianità.⁵⁴ Per il “modo giudizioso” in cui usano il materiale fornito dalla tradizione e per il loro aggiornamento alle recenti raccolte di decretali, questi autori possono essere considerati i decretisti maggiori del XIII secolo.

Portata sostanzialmente a termine l’interpretazione del *Decreto* – l’ultimo commento di rilievo sarà quello dell’Ostiense, intorno alla metà del secolo – l’attenzione dei dottori si rivolge in modo quasi esclusivo al nuovo diritto pontificio. Anzi, in questo caso si può dire che codificazione più o meno ufficiale e interpretazione procedano di pari passo. Tutte le nuove compilazioni, infatti, producono fin dal loro apparire una moltitudine di commenti.⁵⁵

Ancora una volta, mi limiterò a ricordare solo le opere che, nel XIII secolo, si segnalano come i frutti maturi di una stagione di messi abbondanti e, in virtù dello spessore dei loro autori, possono essere considerate le sintesi compiute della dottrina. Si tratta dei commenti, o meglio degli *Apparati*, di Innocenzo IV e di Enrico da Susa, cardinale di Ostia, rispettivamente del 1253 e del 1274, alle *Decretali* di Gregorio IX.⁵⁶ Se infatti quest’ultima opera può essere considerata come la prima codificazione ufficiale dello *ius novum*, quelle di Innocenzo e dell’Ostiense segnano il momento in cui i suoi principi fondanti sono fissati con chiarezza. A questo proposito, è interessante notare il diverso atteggiamento dei due decretalisti nei confronti del diritto romano. Infatti, mentre la perfetta conoscenza dei due diritti, canonico e romano, consente ad Innocenzo di elaborare una sintesi “senza uguali” dello *ius comune* e di presentare un autentico “monumento della scienza canonica”, l’Ostiense, incarnando una tendenza che andava diffondendosi sullo scorcio del XIII secolo, pur riconoscendone i meriti critica

⁵² *ivi*, pp. 276 – 280.

⁵³ v. **G. Le Bras**, *Istituzioni...*, cit., p. 95; **G. Le Bras - J. Rambaud - Ch. Lefebvre**, *L’Âge Classique...*, cit., pp. 299 – 300.

⁵⁴ v. **G. Le Bras**, *Istituzioni...*, cit., p. 101; **G. Le Bras - J. Rambaud - Ch. Lefebvre**, *L’Âge Classique...*, cit., p. 310.

⁵⁵ Soprattutto per quanto riguarda i commenti alle *Cinque Compilazioni antiche*, v. **G. Le Bras - J. Rambaud - Ch. Lefebvre**, *L’Âge Classique...*, cit., pp. 292 – 305.

⁵⁶ v. **G. Le Bras**, *Istituzioni...*, cit., pp. 101 – 103; **G. Le Bras - J. Rambaud - Ch. Lefebvre**, *L’Âge Classique...*, cit., pp. 311 – 314.

l'eccessiva invadenza del diritto civile, preferendo la teologia come unico appoggio del diritto canonico in virtù della comune appartenenza alla sfera del sacro.⁵⁷

L'*Apparato* dell'Ostiense chiude la stagione migliore della dottrina. Né il *Liber Sextus* di Bonifacio VIII, né le compilazioni successive avranno infatti commentatori degni delle prime generazioni,⁵⁸ e il XIV secolo si avvia al tramonto dell'età classica accompagnato da quella che il Le Bras definisce una generazione dotta, ma “verbosa e senza originalità”.⁵⁹

Merita infine almeno un accenno un tipo particolare di letteratura che segue lo sviluppo dei codici e della dottrina, e da essi tenta di trarre le indicazioni necessarie alla concreta applicazione della legge nei tribunali e nell'amministrazione. Si tratta della cosiddetta letteratura procedurale, che tra 1271 e 1276 trova la sua migliore espressione nello *Speculum iudiciale* di Guglielmo Durando, testo che occupa nell'ambito della pratica il posto che quelli di Innocenzo e di Enrico hanno nella speculazione teorica.⁶⁰ Lo *Speculum* è un'autentica somma della procedura romano-canonica, dove tutti i problemi giudiziari e amministrativi del tempo trovano sistemazione: da questioni sostanziali, come gli ordini giudiziari nei campi civile e penale, ad altre di carattere più formale, come i formulari relativi ai diversi tipi di processo.⁶¹

Questo accenno alla letteratura procedurale chiude la nostra rassegna sulle opere capitali della dottrina canonica, il cui compito, come abbiamo già ripetuto, è quello di “elaborare convenientemente i diversi materiali” e di “progettare e realizzare le sintesi”. Vediamo dunque in che modo la dottrina è riuscita a definire i caratteri del diritto canonico, tracciandone la fisionomia e mostrandone la peculiarità.

Se l'affermazione pontificia è il carattere dell'età classica che più facilmente salta agli occhi, altri ve ne sono che contribuiscono a mantenere tale fenomeno, salvo qualche eccezione, nell'ambito di un rapporto dialettico tra il capo e le membra della Cristianità. Uno di questi caratteri è l'accordo, che si definisce progressivamente, tra autorità e ragione, sicché quanto più la prima mira ad estendere le proprie competenze, “a dettare su tutti i soggetti la regola universale”, tanto più la seconda si sforza di

⁵⁷ v. **G. Le Bras - J. Rambaud - Ch. Lefebvre**, *L'Âge Classique...*, cit., p. 314.

⁵⁸ Su questo lento ma costante declino della giurisprudenza canonica, v. **G. Le Bras**, *Istituzioni...*, cit., pp. 105 – 110.

⁵⁹ *ivi*, p. 105.

⁶⁰ v. **G. Le Bras**, *Istituzioni...*, cit., p. 103; **G. Le Bras - J. Rambaud - Ch. Lefebvre**, *L'Âge Classique...*, cit., pp. 318 – 321.

⁶¹ v. **G. Le Bras - J. Rambaud - Ch. Lefebvre**, *L'Âge Classique...*, cit., pp. 320 – 321.

cogliere nella varietà delle decisioni, che talora si presenta come disordine, un'armonia soggiacente, un'ispirazione e degli intenti comuni.⁶² Il fine cui tende questo sforzo costante appare in tutta la sua evidenza nel momento in cui dalla definizione teorica, dottrinale, della legge, si passa alla sua concreta applicazione. È in questo momento della prassi, infatti, che la perfezione astratta delle norme deve completarsi nella perfetta aderenza alle esigenze di ogni singola comunità di fedeli. Ed è in questo momento, altresì, che l'ordinamento canonico rivela quella flessibilità che lo distingue da tutti gli altri ordinamenti e lo rivela nella sua autentica natura di strumento al servizio della Salvezza.

Difficile compito, dunque, che grava sulle spalle dei dottori, decretisti e decretalisti. Per portarlo a termine, essi si sforzano costantemente di cogliere nel corpus canonico quelli che Le Bras chiama i riflessi “della morale, del diritto, della storia”.⁶³

Anche quando la morale e il diritto, nel corso del XII secolo, prendono a configurarsi come scienze autonome, tanto i papi quanto i loro commentatori continuano a dichiarare apertamente che il diritto canonico è al servizio dei buoni costumi, della purezza, della rettitudine, della salvezza della Chiesa e della Cristianità. L'influsso della morale tocca tutti i settori del diritto: l'organizzazione ecclesiastica viene salvaguardata mediante la lotta costante contro la simonia, testimoniata dal *Decreto* e dalle decretali; la vita del cristiano nella società civile è regolata dalle norme che riguardano la disciplina del matrimonio, la limitazione dei poteri pubblici e privati, i contratti, le obbligazioni, la proprietà. Su questo terreno scivoloso, comune allo Stato e alla Chiesa, sorge l'edificio maestoso del diritto romano-canonico. Infine, il bene spirituale dei fedeli, i loro rapporti con l'aldilà, sono oggetto delle cure di papi e dottori, che sostengono la virtù con una lunga serie di mezzi preventivi, sussidiari, repressivi. Insomma, “tutte le sfumature dell'etica si riflettono nel diritto canonico”. Un puro giurista che vedesse nel *Corpus* solo l'ordine e la sanzione rivelerebbe, dice Le Bras, “l'insensibilità della mosca sul libro”.⁶⁴ Al contrario, “non è necessario avere una grande attitudine a filosofare” per scoprire che Graziano e le Decretali ci presentano, in realtà, una visione completa del bene e del male.⁶⁵

⁶² *ivi*, pp. 559 – 568.

⁶³ v. **G. Le Bras**, *Istituzioni...*, cit., pp. 144 - 154.

⁶⁴ *ivi*, p. 145.

⁶⁵ *ibid.*

Ma i meriti della dottrina vanno ben oltre questo. Bernoldo di Costanza e Ivo di Chartres erano stati i primi ad avvertire che la storia, coi suoi molteplici mutamenti, poteva spiegare le incongruenze e le contraddizioni del diritto del primo millennio, che essa cioè poteva aiutarli a capire l'ordine e le ragioni del cambiamento delle norme. Tale sensibilità fu ripresa da Graziano e, soprattutto, dall'Ostiense.⁶⁶ È grazie a loro che il diritto canonico inizia ad apparire ai canonisti come un'ulteriore testimonianza della lotta perenne tra il bene e il male, fatta di cadute e rimedi provvisori, e come “una catena di norme imperative, progressivamente formate, che conducono i cristiani per le vie della salvezza”.⁶⁷ Ad animare questo cammino, sempre, quella che il Le Bras definisce “la tensione verso una speranza sovrumana: il sogno di una città celeste costruita dal diritto sulla terra”.⁶⁸

Dunque la morale, conforme al diritto divino, e la sensibilità storica nella interpretazione delle norme, devono guidare l'attività concreta di amministratori e giudici. Sono questi i principi che la dottrina indica come conformi alla ragione e atti ad assicurare lo scopo ultimo della salvezza delle anime.

Tuttavia, non basta. La giustizia e la ragione non sarebbero nulla senza il supporto della più cristiana delle virtù, quella equità che coincide con la misericordia.⁶⁹ *Iustitia dulcore misericordiae temperata*, secondo l'espressione che l'Ostiense attribuisce a Cipriano.⁷⁰ In essa si condensa lo spirito del diritto della Chiesa, e si collocano le radici di quella flessibilità che, come anticipato più sopra, distingue il diritto canonico da ogni altro diritto, costituendo anche il suo maggiore contributo all'esperienza giuridica europea nel suo complesso.⁷¹ Approfondiremo questo argomento nelle nostre conclusioni.

Ora, dopo aver seguito Gabriel Le Bras nella sua esposizione dei caratteri fondamentali dell'età classica - il consolidamento del diritto e delle istituzioni canoniche legato ai progressi della legislazione e della dottrina - restano da affrontare alcuni aspetti che a questo processo sono strettamente correlati. Si tratta di questioni che ricorrono frequentemente nell'opera dello studioso bretone, mosse dalla preoccupazione

⁶⁶ *ivi*, p. 151 – 154.

⁶⁷ *ivi*, p. 154.

⁶⁸ *ibid.*

⁶⁹ **G. Le Bras - J. Rambaud - Ch. Lefebvre**, *L'Âge Classique...*, cit., pp. 564 – 565.

⁷⁰ *ivi*, p. 564.

⁷¹ **v. P. Grossi**, *L'ordine giuridico...*, cit., pp. 210 – 222.

costante di ricordare agli storici del diritto classico che essi non possiederanno mai completamente il loro oggetto se non ricollocandolo nel più ampio contesto culturale in cui esso vide la luce, ovvero senza una conoscenza “onesta” di tutte le scienze che ne permisero lo sviluppo.⁷²

Attenti dunque alle esortazioni del nostro autore, analizziamo i rapporti del diritto canonico classico con la due discipline che più di altre contribuirono alla sua edificazione. “In definitiva, il diritto canonico, fondato sulle Scritture, alimentato dalla legge (concili e decretali), si è consolidato per l’incontro della tecnica romana con i principi teologici. A questi due numi tutelari deve molto il suo *corpus legum* e più ancora il suo *corpus doctrinarum*”.⁷³

Analizziamo dunque i rapporti del diritto canonico con la teologia e il diritto romano.

⁷² Si tratta di una indicazione di metodo che abbiamo già più volte incontrato, ma che Le Bras non si stanca di ripetere. V., ad esempio, **G. Le Bras**, *Le droit canon parmi les sciences au Moyen Age*, in “Revue historique du droit français et étranger”, 1963, pp. 333 – 335.

⁷³ v. **G. Le Bras**, *La Chiesa del diritto...*, cit., p. 49. L’espressione ricorre, quasi identica, anche nelle *Istituzioni*. V. **G. Le Bras**, *Istituzioni...*, cit., p. 99.

CAPITOLO VIII

Le discipline ausiliarie: teologia e diritto romano

8.1 Diritto canonico e teologia

Fin dai *Prolégomènes* Gabriel Le Bras annovera la Scrittura e la Tradizione apostolica tra i fondamenti irreformabili del diritto canonico, stabiliti una volta per sempre dalla volontà divina.¹ Il diritto canonico trova dunque nella teologia i suoi principi fondamentali.² Si tratta tuttavia di un'influenza sottile, assai meno esplicita e diretta di quella che eserciterà, soprattutto nei decretalisti, il diritto romano. A partire dalla metà del XIII secolo, infatti, gli aperti richiami a quest'ultimo si fanno sempre più frequenti tanto nella codificazione che nella dottrina, mentre, in questo stesso lasso di tempo, tendono a diradersi i richiami alla Scrittura e ai Padri, tanto da spingere molti professori e predicatori a lamentare un'eccessiva soggezione dei canonisti nei confronti del diritto profano.³ La posizione dell'Ostiense, vista nel capitolo precedente, è una testimonianza illustre di questo stato d'animo. Tuttavia, questa constatazione non autorizza a concludere, come hanno fatto alcuni, che il XIII secolo segni in modo inequivocabile l'allontanamento della Chiesa dalla sua originaria funzione sacramentale.⁴ Certamente, l'invasione della tecnica romana è massiccia. Nondimeno, un'analisi più accurata può mostrare il contributo che la letteratura teologica – trattati,

¹ v. **G. Le Bras**, *La Chiesa del diritto...*, cit., pp. 58 – 61.

² Tra le opere più spesso citate dal Le Bras ricordiamo solo **C. G. Mor**, “La Bibbia e il diritto canonico”, *La Bibbia nell'alto medioevo* (Settimane di Studio, X), Spoleto 1963, pp. 163 – 169, 319 – 329; **Ch. Munier**, *Les sources patristiques du droit de l'Église du VIII^e au XIII^e siècle*, Mulhouse 1957; **M. D. Chenu**, *La théologie au XIII^e siècle*, Parigi 1957. Frequenti anche i richiami a diverse opere di A. Van Hove.

³ v. **G. Le Bras**, *Istituzioni...*, cit., p. 104.

⁴ v. *infra*, p.

sentenziari, discorsi sul metodo, scritti polemici – hanno avuto, accanto alla famiglia delle collezioni, nella costruzione del diritto classico.⁵

Un'occhiata alla storia delle collezioni dimostra che la presenza relativamente scarsa di frammenti della Scrittura è un fenomeno che risale alle origini della codificazione. Fino all'*Hibernensis*, infatti, la presenza di testi dottrinali nelle collezioni canoniche è assai esigua, e ancora nel VII secolo il ricorso ad essi è un fatto che interessa prevalentemente le comunità insulari. Solo in epoca post carolingia si avverte una sensibile inversione di tendenza: non tanto testi della Scrittura, che restano pochi, quanto frammenti patristici che si riferiscono alla Scrittura iniziano a crescere di numero – fornendo ad esempio a Burcardo e Ivo la materia di diversi libri⁶ – seguendo una curva ascendente che si conclude nel *Decreto* di Graziano e nel poderoso commento di Uguccione.⁷ A partire da questo momento, come sappiamo, inizia la grande era delle decretali e il trionfo del diritto romano-canonico. Tuttavia, non è senza significato che il XIII secolo conosca l'affermazione contemporanea sia dei grandi canonisti, come Innocenzo IV e Enrico da Susa, sia dei grandi teologi francescani e domenicani: Alessandro di Hales, Bonaventura, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino. Non a caso, questo trionfo della Scolastica sarà celebrato dal Le Bras, con l'alleanza dei due diritti, come il fatto capitale della rinascenza intellettuale del XIII secolo.⁸

Qual è dunque il senso di questa sostanziale povertà di riferimenti teologici che attraversa l'intero corso della storia delle collezioni, interrotta solo da una breve ma fondamentale stagione a cavallo tra XII e XIII secolo?

La risposta è più semplice di quanto si possa pensare. Innanzitutto, bisogna considerare una questione che potremmo definire di “generi letterari”. Il commento e l'interpretazione della Scrittura, e le esortazioni morali che ne derivano, sono da sempre

⁵ v. **P. Fournier – G. Le Bras**, *Histoire des collections...*, cit., p. 316.

⁶ *ivi*, p. 314.

⁷ Per un breve profilo v. **G. Le Bras**, *Les Écritures dans le Décret de Gratien*, in “Zeitschrift der Savigny – Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan. Abt.”, 37 (1938), pp. 47 – 80, *ivi* pp. 48 – 54; **G. Fransen**, *Ecriture Sainte et droit canonique*, in “Revista Española de derecho canonico”, 43 (1986), pp. 7 – 22, *ivi* pp. 8 – 12. Faremo spesso riferimento a quest'ultimo intervento in quanto esso segue, come rivela l'apparato bibliografico, su diverse questioni importanti le osservazioni fatte dello stesso Le Bras nell'opera sulle collezioni canoniche. Tra queste, ci sembra importante ricordare quella secondo la quale, tra 1090 e 1140, i maestri teologi pongono ai canonisti importanti questioni di carattere sacramentale e disciplinare, offrono loro un nuovo *corpus* di *auctoritates* con la riscoperta dei florilegi dei Padri e, soprattutto, esempi autorevoli dell'uso del metodo dialettico per la conciliazione delle discordanze. V. **P. Fournier – G. Le Bras**, *Histoire des collections...*, cit., pp. 317 ss ; *supra*, cap. ... pp. ...

⁸ v. **G. Le Bras**, *Droit romain...*, cit., p. 3; *infra*, p. 130.

affidate alle opere dei teologi. Gli stessi Padri della Chiesa conquistano la loro autorità in virtù della loro capacità esegetica, ovvero per la comprensione profonda e illuminante della sacra pagina.⁹ Concili e decretali, nell'antichità come nell'età classica, rispondono ad un'esigenza sostanzialmente diversa. Se è vero che alcuni di essi hanno affrontato e risolto importanti questioni teologiche, è vero anche che l'organizzazione della Chiesa, la tutela della disciplina e poi la gestione dei benefici occupano una parte di uguale importanza. Sono queste, soprattutto, le materie che trovano posto nelle collezioni: i canoni e le decretali che entrano a farne parte non trattano di questioni ideali o di fede, quanto piuttosto di problemi pratici, nati dall'amministrazione quotidiana della Chiesa, per la soluzione dei quali le Scritture avevano poco da offrire, se non universali indicazioni di principio.¹⁰

La diversità delle competenze spiega dunque la povertà relativa di riferimenti. Anche questa affermazione però va sfumata. Proprio il Le Bras ha fatto rilevare la differenza tra i testi delle decretali di Innocenzo III così come appaiono nei registri del pontefice, e la forma in cui gli stessi si presentano nelle collezioni. Al momento della raccolta, numerosi riferimenti alle Scritture scompaiono. Evidentemente il compilatore, desideroso di concentrarsi sulle questioni giuridiche, ha ritenuto opportuno "tagliarli", dando per assodati quei principi che i riferimenti intendevano illustrare.¹¹

Questo atteggiamento ci porta al cuore del problema. Relativamente assenti dai richiami espliciti, le Scritture agiscono ad un livello sotterraneo, nascosto, più intimo, e in definitiva decisivo. Esse agiscono cioè sulla coscienza stessa di legislatori e compilatori, giuristi e canonisti.

Innanzitutto, la proliferazione dei florilegi patristici a cavallo tra XI e XII secolo mette a disposizione degli uni e degli altri un ricco repertorio di testi, la cui influenza si eserciterà soprattutto sul piano del metodo. Versati nell'esegesi della Scrittura, abili nel decifrarne i sensi molteplici, i Padri della Chiesa forniscono ad Abelardo e a Ugo da San Vittore, tanto quanto a Ivo e Bernoldo, i fondamenti di quel metodo dialettico che Graziano porrà alla base della *Concordia*.¹² Non solo. Vale la pena ricordare che molti dei futuri canonisti si formano nelle facoltà di teologia - dominate dalle *Sentenze* di

⁹ v. **G. Fransen**, *Ecriture Sainte...*, cit., p. 8.

¹⁰ *ivi*, pp. 12 – 13.

¹¹ v. **G. Le Bras**, *Les Écritures dans la codification des Décrétales*, in "Mélanges Tisserant", 1 (1964), pp. 245 – 254.

¹² v. **G. Le Bras – J. Rambaud – Ch. Lefebvre**, *L'Âge classique...*, cit., pp. 26 – 30.

Pietro Lombardo - almeno quanto in quelle di diritto, in un momento in cui le “sentenze” dei teologi hanno la medesima autorità di quelle dei Padri e “ai tesori degli *authentica* si aggiungono quelli dei *magistralia*”.¹³

Questa formazione di scuola, tuttavia, non è sola. Non bisogna dimenticare che i maggiori giuristi e canonisti dell’epoca sono chierici, e per un chierico la lettura quotidiana della Bibbia è se non altro una norma obbligatoria, quando non un’esigenza dello spirito. Il testo sacro costituisce l’oggetto di studio nelle scuole monastiche e cattedrali, è al centro della lettura dell’*Ufficio* e della liturgia quotidiana, il salterio è letto per intero nell’arco della settimana; insomma, “benché non citata *ex professo* la Bibbia è il riferimento obbligatorio nel pensiero del pastore e la norma prima e ultima del suo giudizio”.¹⁴ Realtà che difficilmente potrebbe essere negata, ma che è confermata da almeno un paio di esempi eccellenti.

Un vecchio canone attribuito dall’*Hibernensis* a papa Innocenzo I presenta la Scrittura, Vecchio e Nuovo Testamento, e la Tradizione apostolica come i principali punti di riferimento cui guardare per la soluzione di quelle cause che non risultino oggetto di una disposizione legale specifica. Ebbene, questo canone attraversa tutte le principali collezioni canoniche successive, compreso il *Decreto* di Graziano. Il che significa che, sebbene i richiami ai frammenti scritturali siano rari nelle collezioni, la Bibbia resta per tutte la prima istanza di decisione delle cause!¹⁵

Un esempio ancora più eclatante dell’importanza della teologia per il diritto è data dallo stesso *Decreto*. I suoi *dicta*, infatti, che come abbiamo visto ne costituiscono la principale novità, non sono semplicemente il luogo in cui Graziano tenta di portare a termine il suo compito di conciliare le discordanze; a ben vedere essi sono un mosaico di testi quasi letteralmente tratti dalla glossa ordinaria delle Scritture.

La questione è stata esaminata con il consueto scrupolo dal Le Bras in un articolo dedicato alla memoria di U. Stutz.¹⁶ In esso l’autore considera il numero e la natura delle ricorrenze dell’Antico e del Nuovo Testamento nel *Decretum*, giungendo alla conclusione che l’intento di Graziano non è solo quello di stabilire la concordanza all’interno del diritto ecclesiastico, bensì anche quello di dimostrare la concordanza tra

¹³ *ivi*, p. 27.

¹⁴ G. Frensen, *Ecriture Sainte...*, cit., p. 14.

¹⁵ *ivi*, pp. 14 – 15.

¹⁶ v. G. Le Bras, *Les Écritures dans le Décret...*, op. cit.

il diritto ecclesiastico e quello divino. In particolare, “il servizio più evidente che gli resero le Scritture fu di fornire un fondamento divino alla gerarchia e soprattutto al Papato, che ricevette dal Cristo il potere di reggere tutte le chiese e di proporre nel nome di Dio, a tutta la Cristianità, la disciplina romana”.¹⁷

Secondo Graziano, dunque, l’intera struttura ecclesiastica è retta e giustificata dalla Scritture. Ma c’è di più: il percorso rivelato dalle Scritture, che vede la progressione dalla *lex naturalis* alla *lex mosaica* trovare il proprio compimento nella *lex evangelica*, mostra la possibilità di apportare mutamenti al diritto divino positivo fermi restando i suoi principi fondamentali. È un’affermazione di enorme portata, che giustifica la *plenitudo potestatis* del pontefice in sede legislativa: perfezionando il diritto canonico, infatti, il pontefice non fa che assolvere alla sua missione divina, compiendo i cambiamenti richiesti dai tempi e dallo stato della Chiesa.¹⁸ Abbiamo già visto nel capitolo precedente come questa concezione del diritto come corpo in divenire costituisca, a giudizio di alcuni, uno dei contributi fondamentali della canonistica dell’età classica alla tradizione giuridica occidentale.¹⁹

Ancora una volta, le conclusioni di Graziano si collocano esattamente al confine tra due epoche. Egli risolve le questioni del passato, giustificando la diversità delle decisioni con le esigenze dell’adattamento, e apre la strada al futuro, indicando la via ad Alessandro III e ai suoi successori. Il *Decreto*, confermando la struttura della Chiesa come conforme all’ordine divino, risulta infatti “il più solido punto d’appoggio del sistema delle decretali”.²⁰

Consolidati così i suoi principi, al diritto classico mancava solo una tecnica adeguata per ultimare la sua evoluzione in scienza autonoma e sovrana. Gli sarà fornita dal diritto romano.

8.2 Diritto canonico e diritto romano.

Il ruolo del diritto romano nella costruzione del diritto classico è riconosciuto esplicitamente dai pontefici e dai dottori del XIII e XIV secolo, che vi attinsero, come

¹⁷ *ivi*, p. 77.

¹⁸ *ivi*, p. 79.

¹⁹ v. **H. J. Berman**, *Diritto e rivoluzione...*, cit., pp. 238 – 239; 245. *Supra*, pp. ...

²⁰ v. **G. Le Bras**, *Les Écritures dans le Décret...*, cit., pp. 79 – 80.

vedremo, senza parsimonia. Oggi è un dato storiografico acquisito tra gli storici del diritto.²¹

In effetti, benché nessuna decretale tratti *ex professo* il problema dei rapporti con il diritto romano, il commento dell'Ostiense all'opera di Gregorio IX riconosce, pur con le riserve che sappiamo, il suo ruolo fondamentale nella costruzione del diritto della Chiesa.²² Posizione che si diffonderà tra i decretalisti e che, come dicevamo, sarà ammessa dagli stessi pontefici. Eppure, la preoccupazione costante di questi ultimi sarà quella di affermare sempre la raggiunta autonomia della legislazione pontificia, e il diritto romano manterrà nelle loro considerazioni una funzione essenzialmente confermativa e suppletiva, soggetta al controllo dell'autorità ecclesiastica. La sua applicazione è soggetta ad approvazione, le sue norme sono subordinate a quelle canoniche nelle materie considerate spirituali, e alcune delle sue disposizioni possono essere oggetto di una condanna formale o, meno drasticamente, ne può esser vietata l'applicazione nei territori facenti direttamente parte del patrimonio della Chiesa.²³ D'altronde, questa posizione in qualche modo ausiliaria tenuta del diritto romano non caratterizza solo i suoi rapporti con il diritto canonico, ma anche quelli con i numerosi diritti particolari – locali, feudali, urbani, mercantili – che proliferano nell'Europa del basso medioevo. Anche all'interno dell'impero “romano” dei sovrani germanici, cioè, il diritto romano entrava in gioco solo laddove le leggi e le consuetudini territoriali lasciavano spazio. La sua influenza sul diritto positivo era dunque indiretta, poiché la sua terminologia e i suoi concetti venivano utilizzati come base per l'interpretazione delle leggi e delle consuetudini.²⁴ Tale situazione è dovuta al fatto che “in Occidente, il diritto romano di Giustiniano era considerato il diritto ideale, una traduzione per iscritto della ragione, *ratio scripta*, i cui principi avrebbero dovuto reggere tutti gli ordinamenti di ogni luogo [...] Le norme, i concetti e gli istituti del diritto romano divenivano diritto positivo dell'impero occidentale, così come della Chiesa occidentale, solo se erano

²¹ v. **G. Le Bras, J. Rambaud, Ch. Lefebvre**, *L'Âge classique...*, cit., pp. 174 – 179. Sulla costruzione dello *ius commune*, v. ancora ivi, pp. 179 – 185. Ricordiamo, inoltre, alcune opere considerate fondamentali dallo stesso Le Bras: naturalmente **F. Calasso**, *Medioevo del diritto*, op. cit.; **S. Kuttner**, *Some considerations on the role of the secular law and institutions in the history of canon law*, (Scritti Sturzo) Bologna 1953; **P. Legendre**, *La pénétration du droit romain dans le droit canonique classique, de Gratien à Innocent IV (1190 – 1254)*, Parigi 1964. Numerosi sono anche i riferimenti a diversi lavori di A. Van Hove, di C. G. Mor, di B. Biondi.

²² v. **G. Le Bras, J. Rambaud, Ch. Lefebvre**, *L'Âge classique...*, cit., pp. 174 – 175.

²³ ivi, pp. 175 – 179; **G. Frensen**, *Ecriture Sainte...*, cit., pp. 17 – 18.

²⁴ v. **S. Kuttner**, *Some considerations...*, cit., p. 353.

espressamente incorporate nel diritto positivo dalla legislazione o dalla interpretazione dei giuristi”.²⁵

Ad ogni modo, nonostante la naturale concorrenza su certe materie, in particolare su quelle in cui erano più evidenti le implicazioni morali (il matrimonio, ad esempio, ma anche la disciplina dei contratti), il rapporto tra i due ordinamenti resterà più di collaborazione e solidarietà che non di opposizione o ostilità. In che modo, dunque, tale alleanza è venuta consolidandosi nel tempo e quale è, concretamente, l'entità dei prestiti reciproci? Tali questioni ricorrono spesso nell'opera di Gabriel Le Bras, che vi dà spazio nei *Prolégomènes*, nelle *Istituzioni* e nelle introduzione e conclusione dell'*Âge classique*.

Tale insistenza, rafforzata anche dai numerosi richiami fatti nell'ambito degli interventi monografici, non deve meravigliare. L'accordo dei due ordinamenti universali della Cristianità infatti, non è una circostanza di poco conto: al contrario, esso costituisce, con l'affermazione della Scolastica, il “fatto capitale della rinascenza intellettuale dei secoli XIII e XIV”, colpevolmente misconosciuto, ancora alla metà degli anni Sessanta del Novecento, dalla maggior parte degli storici della civiltà medievale.²⁶

In tutti i suoi lavori e i suoi interventi, dunque, Gabriel Le Bras ha inteso colmare tale lacuna. Innanzitutto, egli vi era portato dalla sua pressante preoccupazione di ricostruire la civiltà medievale in tutta la complessità dei suoi elementi, in una visione il più possibile globale. In secondo luogo, e non meno importante, l'alleanza dei due diritti, l'accordo tra canonisti e romanisti, gli concede la prova migliore per demolire un “mito storiografico” che, a più riprese, gli si rivela particolarmente indigesto: quello dell'opposizione del chierico e del cavaliere – immagine dell'opposizione inconciliabile tra spirituale e temporale – come tratto caratterizzante della civiltà medievale. Favola che un'analisi appena accurata consente facilmente di smentire.²⁷

Noi non ricostruiremo in questa sede il progressivo consolidarsi dei rapporti tra diritto canonico e diritto romano, per i quali rimandiamo ai profili, sintetici ma efficaci,

²⁵ v. **H. J. Berman**, *Diritto e rivoluzione...*, cit., p. 243. Ad ulteriore conferma di quanto riportato nel testo, abbiamo già ricordato in precedenza quanto la riflessione giuridica dei glossatori si distinguesse da quella dei canonisti soprattutto in virtù del suo spiccato carattere teorico-speculativo, piuttosto lontano da quelle preoccupazioni di ordine pratico che invece urgevano nella Chiesa. v. *supra*, p....

²⁶ v. **G. Le Bras**, *Droit romain et droit canon...*, cit., p. 3; *supra*, p. 123.

²⁷ *ivi*, p. 9; v. anche **G. Le Bras**, *La Chiesa del diritto...*, cit., pp. 41 – 43.

dei *Prolégomènes* e delle *Istituzioni*.²⁸ Ci limiteremo piuttosto a ricordare quali sono la natura e l'entità degli scambi reciproci nel momento in cui tanto l'uno che l'altro diritto sono all'apice del loro splendore, e cioè nel XIII secolo. Per farlo, seguiremo da vicino il testo della comunicazione letta da Gabriel Le Bras all'Accademia dei Lincei nella seduta del 16 aprile 1966.²⁹ Si tratta di un testo dal significato particolare, dal momento che, redatto quattro anni prima della morte, si presenta come la sintesi estrema del pensiero dell'autore sull'argomento.

Innanzitutto, fin dal principio, il Le Bras rivela la sua convinzione fondamentale: Giustiniano va considerato uno degli architetti del diritto della Chiesa, al pari dei pontefici e dei dottori.³⁰

Il *Corpus juris civilis*, infatti, fornisce alle collezioni canoniche, a partire dalla *Comp. I*, un piano, ovvero una disposizione sistematica degli argomenti, uniforme e coerente, laddove ancora agli inizi del XII secolo esso era variabile e spesso "maldestro".³¹ Lo stesso *Decreto* di Graziano, nonostante l'inserimento di frammenti del *Corpus* giustiniano, presenta ancora su uno stesso piano fonti giuridiche e morali, così come è privo di rigore nella terminologia e nella distinzione di categorie e casi.³²

Tale rigore non è l'unica ricchezza che il diritto canonico attinge da quello romano. Papi e dottori si formano alla sua scuola: frequentatori dello studio bolognese, allievi di Azzone e di Accorso, essi "apprendono le soluzioni di un diritto imperiale nel momento in cui, fino ad allora priva di un'autentica unità legislativa, la Chiesa diviene un Impero". Una conoscenza che si rivelerà utile nel momento in cui le sempre più estese competenze della Chiesa obbligheranno i pontefici a regolamentare tutti i campi del diritto.³³

Se queste sono le condizioni generali, molto più profondo è l'apporto del diritto romano in merito all'organizzazione della Chiesa e ai suoi rapporti col mondo e con l'Aldilà, ovvero in ciascuno dei tre settori in cui Gabriel Le Bras ama suddividere il diritto canonico.

²⁸ v. **G. Le Bras**, *La Chiesa del diritto...*, cit., pp. 46 – 49; **Id**, *Istituzioni...*, cit., pp. 97 – 99, 104 – 105.

²⁹ **G. Le Bras**, *Droit romain et droit canon...*, op. cit. Il testo riporta anche, tra le note bibliografiche, i testi che più degli altri hanno guidato il Le Bras nelle sue ricerche.

³⁰ *ivi*, pp. 4.

³¹ *ivi*, p. 5.

³² v. **G. Le Bras**, *La Chiesa del diritto...*, cit., p. 47.

³³ v. **G. Le Bras**, *Droit romain et droit canon...*, cit., p. 5. Sui professori dello studio bolognese, e sui glossatori civilisti e canonisti v. **F. Calasso**, *Medioevo...*, cit., pp. 367 – 370, 503 – 563.

Quanto all'organizzazione ecclesiastica, il diritto romano fornisce tanto il vocabolario che la tecnica del potere. È nell'età classica, infatti, che le nozioni romane di *imperium*, *jurisdictio*, *potestas* entrano a far parte stabilmente del lessico dei canonisti; ma, soprattutto, è Giustiniano che fornisce a Gregorio IX e alla sua glossa ordinaria, quasi per intero, la materia riguardante le fonti del diritto, la procedura giudiziaria, la repressione dei crimini e dei delitti. E ancora, a partire dalle *Quinque*, la sua influenza si sente sull'intera teoria degli uffici ecclesiastici, che sono regolamentati e interpretati alla luce del diritto romano. Due esempi importanti: facendo ricorso alla nozione di mandato speciale i pontefici, da Alessandro III a Onorio III, riescono a limitare i poteri degli arcidiaconi; l'istituto romano della *delegatio* consente al papa di definire chiaramente le funzioni e i limiti dei suoi più potenti emissari, i legati, che assicurano in ogni angolo della Cristianità l'osservanza e l'applicazione del diritto pontificio.³⁴

Allo stesso modo, infine, la massima del Digesto, *Roma communis patria*, consolida la posizione del papa quale giudice supremo di tutti i cristiani.³⁵

Una volta dunque che la Chiesa, con l'appoggio del diritto romano, fu così saldamente costituita, essa doveva vivere nel mondo, e definire i suoi rapporti e quelli dei suoi fedeli con la società civile. Anche in quest'ambito, il codice e le leggi di Giustiniano offrono un contributo fondamentale.

È papa Gelasio, in una famosa lettera all'imperatore Anastasio, a stabilire la natura dei rapporti tra le due potenze, secolare e spirituale, in termini di distinzione, cooperazione, superiorità dello spirituale, rivendicando per questa via l'autonomia della Chiesa.³⁶ Il diritto di Giustiniano asseconda tale pretesa, proclamando le immunità personali, reali, locali che sottraggono i chierici, il patrimonio, le chiese alla potenza secolare. Non solo. La legge *Cunctos populos* riconosce il monopolio dogmatico del Soglio romano e le *Novelle* confermano la superiorità della sfera spirituale. Gli stessi romanisti ammetteranno, in quest'ultimo campo, la superiorità dei canoni sulle leggi.³⁷ Saranno questi, dunque, a regolare alcune importanti strutture della vita sociale dal più

³⁴ *ivi*, pp. 6 – 8.

³⁵ *ivi*, p. 8.

³⁶ *ivi*, p. 9.

³⁷ *ivi*, pp. 9 – 10.

spiccato carattere morale, come il matrimonio e, in certa misura, le relazioni economiche.³⁸

Infine, anche l'ambito del sovrannaturale non sfugge all'influenza del diritto romano. In questo campo essa sarà senz'altro più sfumata, ma ugualmente importante. Il Codice appoggia il *Decreto* e le *Decretali* nella condanna della magia e della superstizione; afferma il carattere obbligatorio di alcuni impegni unilaterali che coinvolgono la divinità, come il giuramento e il voto; infine, fonda giuridicamente la tutela delle cose sacre.³⁹

Dunque, il diritto canonico, in tutti suoi settori, contrae con la codificazione romana debiti importanti, dai quali trae benefici sensibili. Grazie ad essa, infatti, alla metà del XIII secolo la scienza canonica giunge all'autonomia. Lo *ius novum* trova la sua sistemazione con le *Decretali* di Gregorio IX, ma sono i commenti di Innocenzo IV e di Enrico da Susa, “nutriti di diritto romano e di teologia”, a renderlo “una scienza altrettanto distinta e sovrana nel proprio campo, quanto lo furono le scienze illustrate a suo tempo da Papiano e da Agostino.”⁴⁰ Non a caso, proprio l'Ostiense fu allievo diretto di Irnerio a Bologna.⁴¹

Tuttavia, se il debito contratto dalla Chiesa nei confronti di Giustiniano è grande, va detto che esso non è senza contropartita. E benché non tutti i romanisti siano disposti a riconoscerlo, il diritto romano deve alla Chiesa in buona parte la sua restaurazione, la sua autorità e la sua diffusione. Vediamo in che modo.

Innanzitutto, abbiamo già ricordato occupandoci della riforma gregoriana, come uno dei meriti principali dell'attività di ricerca da essa promossa fu proprio la riscoperta del *corpus* giustiniano. Dalle biblioteche dei vescovati e dei monasteri la Chiesa restituisce al secolo il patrimonio dell'antichità che aveva conservato. Da questo momento in avanti inizia quell'opera di studio e di adattamento che porterà Graziano, sul piano scientifico, e poi le decretali, su quello legale, ad assicurare la diffusione, l'autorità e il prestigio del diritto romano tra tutti i chierici letterati. Benché lentamente e in modi diversi, i papi senza dubbio “hanno fatto prevalere su tutte le leggi e le consuetudini antiche il prestigio e il vigore del diritto romano”.⁴²

³⁸ *ivi*, pp. 10 – 11.

³⁹ *ivi*, pp. 11 – 12.

⁴⁰ v. **G. Le Bras**, *Istituzioni...*, cit., p. 105.

⁴¹ v. **A. M. Hespanha**, *Introduzione alla storia...*, cit., p. 133.

⁴² v. **G. Le Bras**, *Droit romain et droit canon...*, cit., pp. 13 – 14.

A questo è da aggiungere l'opera fondamentale della dottrina. Abbiamo visto poco sopra come nei commenti e nelle glosse al *Decreto* e alle *Decretali* i canonisti facessero ampio ricordo al *Codice*, al *Digesto*, alle *Novelle*. Se ciò comporta ampi vantaggi per il diritto canonico è anche vero che importanti sono le ricadute per quello romano. Alcuni tra i prestiti infatti vertono su materie di tale importanza per la Chiesa che i canonisti rivaleggiano coi romanisti nella loro esegesi, e spesso prevalgono. Così è per esempio per la teoria delle fonti, per la distinzione tra proprietà e possesso, per molte istituzioni di carattere economico e procedurale. Si può dire, anzi, che i canonisti compiono sul diritto romano la stessa sistemazione dottrinale operata per quello canonico, traendo teorie generali da soluzioni disperse. "Empirica, la giurisprudenza romana accumulava soluzioni i cui principi erano a malapena intravisti"; identificarli fu compito dei giuristi medievali, e dei canonisti in primo luogo. Così è per la teoria delle persone morali, la cui prima formulazione chiara è in ambito ecclesiastico.⁴³

Infine, l'ultimo grande contributo del diritto canonico a quello romano riguarda la pratica, la concreta applicazione delle leggi. Se è vero che la teoria e i principi della procedura ecclesiastica sono precisati tramite il ricorso a quella romana, è pur vero che sono i chierici, anche nelle corti secolari, ad occupare le cariche fondamentali della amministrazione. Essi svolgono il loro ruolo, la redazione di tutti gli atti ufficiali, tenendo sotto mano i formulari romani e nutriti della loro formazione universitaria. In questo modo, una vera e propria società clericale controlla e dirige la società civile, consentendo al diritto romano di penetrarvi.⁴⁴

I legami tra l'uno e l'altro diritto sono dunque stretti ed innegabili. L'*utrumque ius*, nei secoli centrali dell'età classica, domina la Cristianità e sancisce, alla vigilia di importanti fratture, un accordo tra i due ordinamenti universali che segna il punto d'arrivo di un cammino secolare. Tuttavia, se il controllo, o meglio le pretese di controllo sull'Occidente da parte del potere secolare, fondate sul diritto imperiale, possono apparire nell'ordine delle cose, iscritte nella natura stessa di quell'organismo politico, più difficile e delicato è il discorso quando si guardi ad una istituzione come la

⁴³ *ivi*, pp. 14 – 15. Sul carattere empirico e analitico dell'opera di glossatori e commentatori, v. ancora **A. M. Hespanha**, *Introduzione alla storia...*, cit., pp. 131 – 133. Per altro verso, non solo la teoria delle persone morali, ma lo stesso concetto di persona giuridica nel diritto occidentale deve molto alle radici teologiche del diritto canonico. V. **P. Grossi**, *L'ordine giuridico...*, cit., pp. 216 – 222.

⁴⁴ v. **G. Le Bras**, *Droit romain et droit canon...*, cit., pp. 16 – 17.

Chiesa, le cui principali competenze e finalità dovrebbero attenersi, secondo il buonsenso comune, alle dimensioni spirituale e religiosa.

La Chiesa romana, al contrario, vive la sua storia inestricabilmente legata, verrebbe da dire compromessa, col “temporale”. Sappiamo già quanti nel passato abbiano visto in questa sua propensione al secolo una sorta di peccato originale, sostanzialmente privo di redenzione, causa apparente di dolorose lacerazioni che durano ancora oggi.

Vediamo dunque, nelle conclusioni a questa prima parte, in che modo il Le Bras affronta questo spinoso problema, manifestando su questo terreno scivoloso non solo le sue opinioni di storico ma anche, senza dubbio, le sue più profonde convinzioni di uomo e di credente.

CAPITOLO IX

Tra diritto e carisma: la tecnica al servizio dello spirito

Alla fine dell'età classica la Chiesa romana si presenta come un organismo giuridico saldamente organizzato e profondamente coinvolto nella sfera temporale. Autorità, ricchezza, prestigio: essa possiede ciascuno dei tre elementi che costituiscono il potere. I pontefici, da Gregorio IX a Giovanni XXII, le hanno fornito un corpus organico di leggi che una schiera di dottori sapienti, guidati da Innocenzo IV e dall'Ostiense, ha illustrato nelle sue armonie interne e nei principi fondamentali; il suo patrimonio è esteso, incalcolabile, difeso dalle autorità secolari; il suo capo supremo, riconosciuto vicario di Cristo, si è imposto su tutti gli altri principi della Cristianità. Alla vigilia del Grande Scisma la Chiesa è l'istituzione più potente dell'Occidente medievale.

Tuttavia, questa prestigiosa affermazione non può non avere un costo: la centralizzazione pontificia, la concentrazione di tutti i poteri nelle mani di un'unica guida, sostenuta e realizzata dal diritto, è il prezzo che la Chiesa paga per il proprio consolidamento. A partire dal XII secolo le istituzioni ecclesiastiche “sono sempre più costrette come in una corazza di norme che hanno un carattere tecnico molto accentuato” e la Chiesa, come ammette lo stesso Le Bras, “si ingolfa in un immenso apparato di diritto”.¹

Su tale fenomeno innegabile, storici, polemisti, detrattori, hanno fondato nel corso del tempo più di una critica alla Chiesa romana, denunciandone il tradimento dei principi originari e il travisamento della propria fondamentale missione religiosa, a vantaggio di una malcelata ed inesauribile volontà di dominio. Esempio, tra queste posizioni, è quella celebre di Rudolph Söhm, che nel 1918 sosteneva la fondamentale dicotomia della storia della Chiesa cattolica, che fino al XII secolo sarebbe stata fedele

¹ v. **G. Le Bras**, *Istituzioni...*, cit., p. 21.

alla sua natura sacramentale, per poi abbandonarla a vantaggio di una struttura monarchica dalle finalità prevalentemente politiche.² E. Göller, qualche anno dopo, condivideva con poche differenze le stesse affermazioni.³

Inutile dirlo, Gabriel Le Bras dissente con garbo e fermezza da questi suoi illustri colleghi, sottolineando ripetutamente le inesattezze della loro interpretazione, definita “dotta ma al contempo confessionale”.⁴ Sebbene non abbia avuto seguito,⁵ essa contribuisce pericolosamente ad alimentare un altro mito storiografico, altrettanto odioso di quello che contrappone schematicamente il chierico e il cavaliere: l’immagine diffusa di un conflitto insanabile tra le autonomie territoriali o corporative e la volontà di potenza della Santa Sede.⁶ Immagine che rivela non solo una lettura poco attenta del processo di centralizzazione della Chiesa, ma anche una evidente incomprendimento delle finalità e della natura profonda del diritto canonico.

Anche in questo caso, Gabriel Le Bras dedicherà buona parte dei suoi lavori a confutare quest’immagine mitica e a restituire alla realtà il suo autentico volto. Vediamo dunque, innanzitutto, in che modo egli configuri i rapporti tra “ecumenico e particolare” all’interno della Chiesa e, in secondo luogo, in che modo egli sappia fondare su quell’analisi le sue convinzioni circa la fedeltà della Chiesa stessa alla propria missione sovranaturale.

È fuori da ogni dubbio che il processo di centralizzazione pontificia si realizzi a scapito delle autonomie locali e superandone le resistenze. In tutta la Cristianità, infatti, l’applicazione delle decretali comporta difficoltà sociali e urta suscettibilità nazionali e corporative; in particolare le consuetudini invocano, contro il nuovo diritto che tende a subordinarle, la loro veneranda autorità. Tuttavia, il diritto universale finirà con l’imporsi dappertutto e grosse difficoltà rimarranno solo in alcuni campi particolarmente difficili, come la legislazione matrimoniale o i privilegi dei chierici.⁷ Fatte queste eccezioni, il diritto pontificio definisce con precisione le competenze di ciascun potere locale, da quello dei vescovi e degli arcidiaconi ai sinodi e agli enti

² v. **L. Prosdocimi**, *Genesis e piano generale dell’opera incompiuta di Gabriel Le Bras*, in **G. Le Bras**, *Istituzioni...*, cit., pp. 8 – 15, ivi pp. 11 – 12; **G. Le Bras**, *La Chiesa del diritto...*, cit., p. 175.

³ *ibid.*

⁴ v. **L. Prosdocimi**, *Genesis...*, cit., p. 12.

⁵ v. **G. Le Bras**, *La Chiesa del diritto...*, cit., pp. 175 – 176.

⁶ v. **G. Le Bras**, *Dialectique de l’universel et du particulier dans le droit canon*, in “Annali di storia del diritto”, I (1957), pp. 77 – 84, ivi p. 77.

⁷ v. **G. Le Bras**, *Istituzioni...*, cit., pp. 124 – 125.

collegiali. Come già sappiamo, la presenza dei legati assicura che gli adattamenti operati da questi siano conformi ai principi della legge universale. Le stesse consuetudini, per sopravvivere, devono ottenere il consenso della sede romana, così come, a partire dal 1215, la regola dei nuovi ordini religiosi ha valore solo in seguito alla solenne approvazione pontificia.⁸

Nonostante questo, ascrivere alla sola “volontà di potenza l’ascesa monarchica della Santa Sede, significa fraintendere una realtà gravida di conseguenze”. Infatti, “coi loro innumerevoli ricorsi alla Santa Sede... i vescovi e i fedeli hanno largamente contribuito alla centralizzazione”.⁹

Questa idea che il consolidamento delle istituzioni e il trionfo pontificio dell’età classica non sarebbero stati possibili senza il concorso di tutta la Cristianità, dalla gerarchia al popolo dei fedeli, accompagna il Le Bras fin dai *Prolégomènes*,¹⁰ ma trova la sua più felice espressione nelle *Istituzioni*, dove l’autore la esprime ricorrendo all’immagine biblica della scala di Giacobbe: “Lungi dal tradurre il pensiero puro dei papi teologi o semplicemente giuristi, la legge universale si ispira spesso ad esperienze locali, riproduce canoni di sinodi, risponde a suggerimenti di vescovi. Dal canto suo, il sinodo provinciale o diocesano si lascia guidare dalla legge universale, adattandola alle circostanze locali. Gli statuti e le leggi ricevono così l’impronta romana... I diritti di tutta la Cristianità salgono così verso la Santa Sede, da cui ridiscende la legge universale. È un movimento perpetuo che rievoca nel nostro animo la nota immagine biblica [*e spiega come*] tra il diritto e la vita si stabilisce un flusso altrettanto agitato quanto quello delle cancellerie e delle Università”.¹¹

Basterebbe forse l’evidenza di queste righe per dimostrare come, nella ricostruzione dei rapporti tra il centro e la periferia, il quadro antagonistico non solo non sia l’unico possibile, ma sia addirittura errato.

Si tratta, tuttavia, di convinzioni che il Le Bras non perde occasione di ribadire. In particolare, esse sono l’oggetto di un intervento apparso sugli *Annali di Storia del Diritto* del 1957, dedicato per l’appunto alla dialettica tra il particolare e l’universale nel diritto canonico.¹² Anche in questo caso si tratta di uno scritto di particolare interesse,

⁸ *ivi*, pp. 126 – 127.

⁹ v. **G. Le Bras**, *Droit romain...*, cit., pp. 8 – 9.

¹⁰ v. **G. Le Bras**, *La Chiesa del diritto...*, cit., pp. 49 – 53.

¹¹ v. **G. Le Bras**, *Istituzioni...*, cit., pp. 127 – 128.

¹² v. **G. Le Bras**, *Dialectique...*, op. cit.

dal momento che, come per quello dedicato ai rapporti tra diritto romano e diritto canonico visto nel capitolo precedente, esso può essere considerato una sintesi accurata e completa del pensiero dell'autore.

Come abbiamo visto nei capitoli precedenti, in tutta la sua opera il Le Bras si è sforzato di mettere in luce la matrice sociale degli istituti giuridici. Qui il professore si spinge anche oltre, sostenendo che l'affermazione della Santa Sede risale alle origini stesse della coscienza cristiana, ovvero ai tempi difficili delle prime comunità e della diaspora. Di fronte al pericolo di una eccessiva frammentazione, e dunque della dispersione degli insegnamenti del Cristo, si avvertì fortemente “a Lione e a Cartagine come a Gerusalemme” l'esigenza di definizioni – e di regole – valide per tutta la Chiesa. Fatto ammirevole, in mancanza di una qualunque autorità universale che avesse la forza di imporre un canone delle Scritture o l'idea stessa di una tradizione, l'uno e l'altra si costruirono e diffusero ugualmente tra le comunità, al punto che, quando gli organi ecumenici poterono funzionare liberamente, non rimase loro che ratificare un ordine che si era spontaneamente stabilito.¹³

A questo punto, questo desiderio di unità che aveva consentito, entro certi limiti, la nascita della potenza “dal basso”,¹⁴ trova finalmente il suo punto di riferimento: da ogni parte della Cristianità vescovi, amministratori, giudici, si rivolgono al successore di Pietro per essere confortati e guidati nella soluzione delle più svariate controversie, dottrinali, morali, e naturalmente giuridiche. Essi, dunque, sono lo stimolo principale dell'attività legislativa dei pontefici, prima ancora che i suoi destinatari. “Non vi è più storico che guardi la *plenitudo potestatis* come una conquista di capi perseveranti e ambiziosi: la potenza cresciuta tra le mani di uomini energici e ascoltati, nacque dalla sottomissione e dagli appelli di una moltitudine”.¹⁵ A loro volta, come già ribadito nelle *Istituzioni*, la legislazione pontificia e i canoni dei concili ecumenici generalizzano felici esperienze locali, dando forza di legge universale a canoni provinciali, a statuti sinodali, ad accordi particolari con le città o con l'Impero.¹⁶

La dinamica dei rapporti tra universale e particolare è dunque definita nell'ottica di uno scambio continuo e di una continua opera di adattamento e integrazione

¹³ v. G. Le Bras, *Dialectique...*, cit., pp. 78 – 79.

¹⁴ v. G. Le Bras, *La Chiesa del diritto...*, cit., p. 52.

¹⁵ v. G. Le Bras, *Dialectique...*, cit., p. 80.

¹⁶ *ivi*, pp. 80 – 81.

reciproca, pur nel permanere di evidenti difficoltà. È innegabile infatti che ciascun gruppo, territoriale o corporativo, tende a difendere la propria autonomia. Tuttavia nessuno di essi può fare a meno, per protezione o per promozione, dell'autorità sovrana. Essi dunque sono di volta in volta centripeti o centrifughi, divisi tra il timore e l'attrazione del capo supremo.¹⁷ Dal canto suo, il Papa afferma la pienezza dei suoi poteri e persegue la centralizzazione di cui il diritto universale si mostra strumento efficace. Anch'egli però, a seconda dei casi si mostra indulgente o flessibile, sforzandosi di mantenere in equilibrio le spinte e le sollecitazioni locali, coltivando l'uniformità nella diversità e sforzandosi di raggiungere "l'unica obbedienza attraverso la diversità degli statuti".¹⁸

Il quadro presentato dal Le Bras demolisce dunque, con dovizia di argomenti, l'idea che il trionfo della Chiesa tra XII e XIV secolo risulti da una prova di pura forza, o da un desiderio di dominio. Resta da vedere in che modo queste considerazioni rivelino il fine ultimo del diritto canonico e, in definitiva, la natura stessa dell'istituzione ecclesiastica.

Occupandoci della dottrina, abbiamo già anticipato come essa riveli il diritto canonico quale scienza fondata sui pilastri della giustizia, della ragione e dell'equità, e di come quest'ultima si identifichi con quella misericordia, o *caritas*, per usare un'espressione paolina, senza la quale nessuna virtù può dirsi autenticamente cristiana. Proprio quest'ultima è il fondamento di alcuni significativi istituti giuridici – la dispensa e il privilegio – e di una diffusa pratica di tolleranza verso leggi particolari o consuetudini locali che pure risultano condannate dai codici.

In effetti dispense e privilegi introducono, o per meglio dire legittimano, veri e propri ordinamenti particolari all'interno di quello universale. Quanto alla prima, nata come deroga occasionale al rigore del diritto, essa corregge le principali istituzioni fino al punto, talvolta, di deformarle. Lo stesso Le Bras la definisce una sorta di ferita inferta alla legge dallo stesso legislatore.¹⁹ Il privilegio, dal canto suo, sancisce una situazione analoga: esso nasce innanzitutto dalla pressione costante che singole comunità esercitano per ottenere leggi particolari, valide cioè soltanto per un determinato gruppo sociale. I canonisti classici definiscono *privilegium* una concessione fatta contro il

¹⁷ *ivi*, pp. 83 – 84.

¹⁸ *ivi*, p. 84.

¹⁹ v. **G. Le Bras**, *Istituzioni...*, cit., pp. 139 – 140.

diritto comune e ne ammettono la “comunicazione”: per una preoccupazione di equilibrio, cioè, è ammessa l’estensione formale dei privilegi concessi ad una comunità a tutte le comunità analoghe.²⁰

Ora, dispense e privilegi costituiscono un rischio evidente per l’uniformità e la coerenza così scrupolosamente perseguite dal diritto classico. Gli stessi interpreti, non a caso, mantengono con i due istituti un rapporto ambiguo di accettazione e diffidenza. Tuttavia entrambi, quasi inesorabilmente, si affermano. La regolamentazione degli Ordini religiosi, ad esempio, è un autentico catalogo di deroghe alla legge comune.²¹

Qual è dunque la *ratio* di un comportamento così – apparentemente – contraddittorio da parte di quella stessa autorità che pure sembra impegnata in un processo inflessibile di accentramento del potere? La pratica diffusa della tolleranza, o dissimulazione, ci fornisce parte della risposta.

“La Chiesa chiude gli occhi e comanda di chiuderli quando la repressione, per alcune trasgressioni, sarebbe più deleteria del silenzio”.²² Così avviene, per esempio, che gli stessi pontefici insegnino ad ignorare certe consuetudini contrarie alla legge quando queste siano il fatto di un’intera comunità.²³ L’autorità suprema dunque ammette, di fronte a particolari circostanze, individuali e più ancora collettive, un’interpretazione morbida della legge, o addirittura la sua esplicita trasgressione, laddove ritenga che un atteggiamento intransigente potrebbe rivelarsi più dannoso della dissimulazione stessa. È la natura di questo danno che bisogna comprendere bene, poiché essa costituisce il nocciolo della questione. Non si tratta, evidentemente, come qualcuno potrebbe pensare, di un danno per la Chiesa, quanto piuttosto di un danno per la salute delle anime, per il raggiungimento cioè di quel fine ultimo per il quale la stessa Chiesa esiste. Ogni interpretazione opportunistica svanisce quando si faccia mente locale ai principi di giustizia, equità e ragione, fondati sulla legge naturale e sulle Scritture, che la dottrina si sforza di cogliere, e che conferiscono al diritto canonico la sua peculiare flessibilità.

²⁰ *ivi*, pp. 130 – 131.

²¹ *ivi*, pp. 131 – 132.

²² *ivi*, p. 140. Per una trattazione diffusa dell’argomento v. **G. Le Bras – J. Rambaud – Ch. Lefebvre**, *L’Âge classique...*, cit., pp. 406 – 423; **G. Olivero**, *Dissimulatio e tolerantia nell’ordinamento canonico*, Milano 1953.

²³ v. **G. Le Bras**, *Dialectique...*, cit., pp. 81 – 82.

L'ordinamento giuridico della Chiesa rientra certamente, come tutti gli ordinamenti, nell'ambito delle tecniche. Non si tratta però di una tecnica fine a se stessa. Abbiamo già visto quale sia il giudizio del Le Bras su coloro i quali cercassero nell'ordinamento canonico solo "l'ordine e la sanzione"; qui aggiungiamo solo come egli sostenga anche l'assenza di mero arbitrio, di durezza o capriccio nelle decisioni del legislatore, e come al contrario esse gli appaiano ispirate dal desiderio di "rendere a ciascuno ciò che gli è dovuto, di propendere per la misericordia, di obbedire alle esigenze della logica", essendo lo scopo dei codificatori quello di "far regnare la giustizia tramite la diffusione del diritto."²⁴ Certo, tra la tecnica e lo spirito vi è una distanza siderale: "l'aridità del diritto non può non irritare uno spirito profondamente religioso. Fra l'elevazione sui misteri e gli intimi trattenimenti con Dio e l'enumerazione delle condizioni per essere ordinati o per sposarsi, vi è la distanza che separa il cielo e la terra". E tuttavia, "il diritto conserva una dignità in rapporto al suo fine, che è la salvezza eterna e l'ordine temporale. Ed è facile notare che, senza di esso, è compromesso lo stesso stato di perfezione".²⁵

L'ordine classico appare dunque come una realtà del mondo e dello spirito. E se ovunque domina il legislatore, è pur vero che la consuetudine completa i suoi comandi e che la flessibilità della prassi e il ricorso alla tolleranza li adattano alle diversità dei tempi, dei luoghi, delle persone. Sicché "nessuno contesta il carattere giuridico dei canoni: ma il timore del formalismo e della rigidità svanisce quando si considerano il carattere morale e il carattere storico".²⁶

Le posizioni del Le Bras sono dunque chiare, ed è innegabile che esse siano in parte da ascrivere anche alle sue personali convinzioni religiose. Tuttavia, il suo essere cristiano non gli impedisce di essere obbiettivo e non lo conduce ad una apologia acritica della Chiesa, né a misconoscere le cadute e le deviazioni, talora orribili, di cui la sua storia è costellata. Egli nondimeno vi guarda con quella medesima equità, o se vogliamo con la medesima *caritas*, con cui il diritto canonico, almeno nella sua concezione, guarda alle debolezze umane.²⁷ Le derive autoritarie, l'ossequio alla ragion

²⁴ v. **G. Le Bras – J. Rambaud - Ch. Lefebvre**, *L'Âge classique...*, cit., pp. 565 – 566.

²⁵ v. **G. Le Bras**, *Istituzioni...*, cit., p. 22, n. 9.

²⁶ *ivi*, p. 155. Abbiamo già avuto modo di ricordare il ruolo che, secondo commentatori più recenti, l'*equitas* canonica ha avuto nel definire alcuni caratteri peculiari della tradizione giuridica occidentale. V. *supra*, p. ...

²⁷ v. **G. Le Bras**, *Istituzioni...*, cit., p. 145.

di Stato, l'imposizione della forza: nessuno potrebbe sostenere che la Chiesa non abbia mai conosciuto queste aberrazioni. Ma poteva essa sfuggire ai pericoli e alle miserie dell'onnipotenza? Evidentemente no. Come chiunque altro "la Chiesa ha subito questa necessità dell'umano, che sfocia talvolta nell'inumano".²⁸

Tuttavia, chi è appena addentro alla dottrina cattolica sa quale sia la concezione che essa ha della persona: per quanto aberranti possano essere le sue azioni, essa trova la sua ragione di salvezza nella dignità inalienabile delle sue origini, nel suo essere, cioè, immagine e somiglianza della divinità. Come tale, essa è destinata alla Salvezza da una misericordia che oltrepassa i limiti della ragione. La coscienza laica e gli spiriti intransigenti possono storcere il naso di fronte a questa indulgenza; per il credente, al contrario, essa è il più tangibile segno della magnificenza del progetto divino.

L'atteggiamento della Chiesa nei confronti della storia degli uomini si rispecchia nella posizione che il Le Bras assume nei confronti della storia della Chiesa, del suo diritto, delle sue istituzioni. In questo processo pontefici e dottori si sforzano di costruire un sistema perfetto che concili il particolare e l'universale, esigenze dell'amministrazione e della pastorale, della legge e dell'equità, in grado di soddisfare le richieste materiali e spirituali di un'immensa moltitudine di uomini diversi per storia, per lingua, per cultura, e di condurli, con l'aiuto del diritto, alla patria celeste. Nel confronto con la realtà il perfetto sistema architettato dai canonisti è sottoposto a prove di ogni genere, non tutte superate. Così, "la perfezione è nell'immagine più che nella realtà. Il compito dello storico sarà, quindi, di descrivere e di spiegare i movimenti distinti, gli accordi e le divergenze tra i due ordini: quello concreto, sostenuto da forze varie, ma anche esposto alle debolezze della natura e degli uomini; l'ordine ideale, frutto della ragione umana, e che senza dubbio è il solo ordine vero".²⁹

L'ordine ideale, dunque, frutto della ragione, è il solo ordine vero. Per il credente e per lo storico Le Bras, allora, la storia della Chiesa, del suo diritto, delle sue istituzioni trovano nella dignità della propria natura e della propria originaria funzione le ragioni fondamentali della propria grandezza, e la propria misericordiosa giustificazione.

²⁸ v. **G. Le Bras – J. Rambaud – Ch. Lefebvre**, *L'Âge classique...*, cit., pp. 566 – 567.

²⁹ v. **G. Le Bras**, *Istituzioni...*, cit., p. 155.

PARTE II

La sociologia religiosa

CAPITOLO X

Introduzione alla sociologia religiosa di

Gabriel Le Bras

“*L'étude sereine des sociétés religieuses contribue – si modestement que ce soit – à l'intelligence de l'homme*”.¹ Mi sembra opportuno iniziare questa breve presentazione dell'opera sociologica, o se si vuole dell'opera socio-religiosa di Gabriel Le Bras, con una citazione tratta dalla *Prefazione* ai due volumi dei suoi *Études de sociologie religieuse*, citazione che in un enunciato breve e semplice racchiude il senso della ricerca di un'intera vita.

Come già sappiamo, l'incontro di Le Bras con la sociologia avviene già negli anni di Strasburgo, dove egli ha modo di frequentare tra gli altri Maurice Halbwachs e Georges Gurvitch. Tale incontro con la disciplina continua anche dopo il suo trasferimento a Parigi, nel 1931, dal momento che egli è quasi immediatamente invitato a tenere corsi di Dottorato alla V Sezione dell'*École Pratique des Hautes Études* (che presiederà, come abbiamo visto, dal 1941 al 1950). Sebbene anche all'*École*, almeno inizialmente, egli si occupi di storia del diritto, la frequentazione dell'istituto e dei colleghi lo tiene costantemente in contatto con gli ambienti e con le ricerche più recenti della sociologia.

A questo proposito, è qui appena il caso di ricordare che già la sociologia classica, nella sua ricerca dei fattori di unità e coesione all'interno di una società individualista ed esposta all'azione di forze centrifughe quale la nuova società industriale, si era occupata del fenomeno religioso.² Ne sono testimoni, per limitarci alla Francia, l'opera di Auguste Comte, prima, quella di Emil Durkheim, dopo. Questi,

¹ v. **G. Le Bras**, *Études de sociologie religieuse*, 2 voll, Parigi 1955, ivi t. I, p. X.

² Non ci sembra opportuno fare in questa sede l'elenco delle personalità che tra XIX e XX secolo offrono, in Europa come oltreoceano, contributi fondamentali alla nascente scienza sociologica, sia sul piano generale sia su quello più specifico della sociologia della religione. La bibliografia su Max Weber, George Simmel, Karl Marx, come su Bronislaw Malinowsky o Margaret Mead, solo per fare alcuni nomi, è vastissima. Rimanendo nell'ambito che più ci interessa, quello del fenomeno religioso, ci limitiamo qui a rimandare ad una trattazione agile e recente, con relativa bibliografia: v. **S. Acquaviva – E. Pace**, *Sociologia delle religioni. Problemi e prospettive*, Roma 2004.

che possiamo considerare tra i padri fondatori della sociologia, avevano affrontato lo studio della religione al fine di definirne il ruolo all'interno del contesto sociale. Sia Comte che Durkheim, tuttavia, avevano affrontato il problema da ottiche e con metodi profondamente diversi da quelli che vedremo essere propri del Le Bras.

Sia Comte sia Durkheim sono convinti della prevalenza della società sull'individuo. Per Comte, essa possiede una superiore razionalità e un superiore primato morale sulle forze anarchiche degli individui, così da essere la vera fonte dell'ordine; per Durkheim, invece, è la coscienza collettiva a primeggiare su quella individuale. Essa è una sorta di sovrastruttura sociale che non coincide con le singole coscienze individuali ma anzi le determina e le plasma.³ Il compito della religione, in Durkheim, ridotto all'osso, è proprio quello di costruire e mantenere in vita una coscienza collettiva o, in altre parole, a imporre agli individui le regole di funzionamento del sistema.⁴ Questo ruolo decisivo della religione nel determinare nell'individuo un senso di appartenenza ad una comunità, e dunque di integrazione sociale e di significato della propria esistenza, emerge nello studio sul suicidio del 1897 e si perfeziona ne *Le forme elementari della vita religiosa* del 1912. Ora, sebbene molte delle considerazioni di Durkheim possono trovare un'eco, magari implicita, in certe concezioni di Le Bras,⁵ è pur vero che le prospettive come gli intenti dei due sono profondamente diversi. Durkheim cerca i fattori di una coesione di una società, le forze che le consentono di costituirsi e mantenersi come tale, e li cerca osservando le società semplici, cioè le società tribali di tipo totemico. La legittimità di tale operazione, ovvero la possibilità di poter estendere i meccanismi di funzionamento osservati nelle società tribali alla moderna società industriale riposa evidentemente sulla concezione organicistica ed evolucionistica che, ancora una volta, Durkheim condivide con Comte. Ed anche da questo punto di vista la differenza con Le Bras è grande, anche se lo stesso Le Bras talvolta si lascia sedurre dall'idea di poter rintracciare tipologie o leggi che regolino lo sviluppo. Ci siamo già espressi in merito a quest'ultima questione. Tornando a Durkheim, dunque, l'oggetto fondamentale di studio è la società nel suo complesso, e

³ v. S. Acquaviva – E. Pace, *Sociologia delle religioni...*, cit., pp. 31 – 33.

⁴ ivi, pp. 35 – 38.

⁵ In particolare, ci sembra, nelle convinzioni circa l'influenza ambientale, familiare e sociale, sugli atti della pratica; v. *infra*, pp. ...

la sociologia ha come scopo principale quello di individuare i meccanismi dell'integrazione sociale.

L'opera di Le Bras, come vedremo, muove da presupposti e interessi completamente diversi. Innanzitutto, Le Bras, pur adottando largamente alcuni strumenti e parte del linguaggio sociologico, resta fondamentalmente uno storico. Il suo interesse si concentra sul modo in cui un determinato tipo di società, ossia la società religiosa, ha contribuito a determinare i modi dello sviluppo storico della società francese, e viceversa, in che modo lo sviluppo di quest'ultima ha inciso sulle trasformazioni della società religiosa. Al termine sviluppo, è appena il caso di ricordarlo, non diamo qui alcun significato di causalità necessaria di impronta positivista o evoluzionista. Altra differenza fondamentale riguarda la valutazione del fenomeno religioso. Se in Durkheim, come abbiamo visto, esso è in qualche modo funzione dell'integrazione sociale, espressione della coscienza collettiva, per il cattolico Le Bras la sfera del sacro non perde mai la sua autonomia, per così dire, ontologica. Il sacro non è, detto in altre parole, come in Durkheim una produzione originaria degli individui in seguito oggettivata, ma è la sfera autentica della divinità, dei misteri che vanno accettati e non indagati. "Il y a des secteurs que le catholique s'interdit d'explorer, celui de la Révélation. Car si les mythes des peuples archaïques sont une invention, une explication, une réplique (ou, si l'on veut, une hypothèse) de la tribu, du clan, les mystères chrétiens sont une dictée de Dieu à l'homme qui se borne à traduire son langage".⁶ L'essenza originaria della religione, dunque, il suo carattere di rapporto con il sovrannaturale viene preso da Le Bras come un dato acquisito; ciò che resta da indagare allora è il modo in cui essa, nelle sue forme istituzionali così come nelle sue manifestazioni pratiche, incide sulla vita di gruppi e sistemi sociali. Infine, connessa all'ultima considerazione, è la consapevolezza che ciascun gruppo vive e si esprime in un momento e in un luogo propri, specifici, individuali. Il che, se da un lato consente quelle comparazioni alla ricerca di costanti che pure il Le Bras auspica, dall'altro impedisce l'analogia "diretta" tra arcaico e moderno ancora presente, come abbiamo visto, in Durkheim.

All'impostazione di Durkheim si era già opposto, tra l'altro, uno dei suoi più celebri discepoli, Marcel Mauss, il quale all'inizio del nuovo secolo suggeriva, proprio

⁶ v. **G. Le Bras**, *Preface*, in **F. Boulard**, *Premiers itinéraires en sociologie religieuse*, Parigi 1954, pp. 7 – 10, ivi, p. 9.

dalle pagine de “L’Année sociologique”, di spostare l’attenzione sulle realtà presenti, e la possibilità di studiare con i metodi della statistica le strutture ecclesiastiche e i comportamenti religiosi, al fine di una migliore comprensione delle trasformazioni avvenute nel corso dei secoli.⁷ Sulla scorta di queste considerazioni, circa trent’anni più tardi Le Bras concepisce il suo programma di ricerca sullo stato del cattolicesimo in Francia.

Prima di entrare nel merito dell’articolo ci sembra giusto soffermarci ancora qualche istante per alcune considerazioni generali.

Dati gli indirizzi presi dalla sociologia nascente in merito al fenomeno religioso, non c’è da stupirsi se la Chiesa cattolica guardasse con una certa diffidenza, quando non con aperta ostilità, alla nuova disciplina. Un atteggiamento che, come vedremo più avanti, condiziona lo sviluppo e la diffusione delle stesse inchieste di Le Bras almeno fino all’inizio degli anni Cinquanta. D’altronde la cultura cattolica francese, all’alba del XX secolo, era sulla difensiva anche rispetto a discipline più tradizionali, come la storia stessa. Tale situazione è messa molto bene in luce da Marc Venard in un articolo dedicato proprio al modo in cui “au fil des années, la conjoncture du siècle a pu dicter, ou du moins inspirer, les recherches d’histoire religieuse”.⁸ A questo proposito, egli individua tre grandi momenti della storiografia socio-religiosa francese del Novecento: un periodo iniziale, che dura fino agli anni Trenta, in cui il cattolicesimo è appunto sulla difensiva, messo sotto pressione da detrattori esterni e dissidenze interne; la ricerca storica si distingue così sia per i toni polemici sia per il suo ripiegamento sullo studio delle realtà locali. Vale forse la pena ricordare che sul carattere locale della storia religiosa di questi primi anni si era già espresso in precedenza Claude Langlois, non a caso citato da Venard tra le proprie fonti.⁹ Langlois analizza infatti con estrema

⁷ v. “L’Année sociologique”, VII (1902 – 1903), pp. 212 – 214, cit. in **C. Russo**, *La storiografia socio-religiosa e i suoi problemi*, in **Id.** (a cura di), *Società, Chiesa e vita religiosa nell’Ancien Régime*, Napoli 1976, ivi p. LXXIII.

⁸ v. **M. Venard**, *L’histoire religieuse dans l’histoire de la France au XX^e siècle. Les curiosités et les attentes d’un public*, in « R.H.E.F. », 86 (2000), pp. 327 – 339, ivi p. 327. Il numero della R.H.E.F. in cui appare l’articolo di Venard raccoglie in realtà gli atti di un convegno su *Un siècle d’histoire du christianisme en France. Bilan historiographique et perspectives*, tenuto a Rennes nel settembre del 1999. Fedele al proprio tema, il volume raccoglie più di una trentina di saggi che coprono, nell’insieme, l’intero ventaglio di temi inerenti la storiografia socio-religiosa francese del Novecento, costituendo uno strumento di consultazione di straordinario interesse e ricchezza, cui attingeremo spesso nel corso di questo capitolo.

⁹ v. **C. Langlois**, *Des études d’histoire ecclésiastique locale à la sociologie religieuse historique*, in “R.H.E.F.”, 62 (1976), pp. 329 – 347.

attenzione tutta la produzione di storiografia religiosa a cavallo tra la fine del XIX e il primo trentennio del XX secolo, identificando due filoni principali, o meglio “due storiografie parallele... l’una erudita, radicata nella storia locale, l’altra immediata, che testimonia i contrasti del presente mettendone in scena i principali protagonisti. Entrambe sono confessionali, e ampiamente clericali, sebbene in maniera diversa; esse condividono la fiducia nel valore apologetico della pratica storiografica, e praticano allo stesso modo la messa in disparte delle credenze, dei dogmi, della struttura ecclesiale. Con la storiografia laica dominante, esse condividono l’una l’efficacia assoluta del documento, l’altra, il culto della grande personalità”.¹⁰ Il secondo momento, che va dagli anni Trenta alla metà dei Sessanta, si distingue invece per uno spirito di “riconquista” che spinge la curiosità storiografica verso una maggiore comprensione delle realtà umane e di quelle esterne alla Chiesa; il terzo e ultimo periodo, dalla fine degli anni Sessanta fino alla fine del secolo, è invece il tempo dei “grandi interrogativi”, ove le istituzioni religiose perdono in parte fiducia in se stesse e il campo storiografico si ritrova estremamente frammentato.¹¹ Di questi momenti, quello che più ci interessa in questa sede è il primo, dal momento che esso rappresenta come il terreno di coltura in cui matureranno gli interessi socio-religiosi del Le Bras. Vediamone dunque i tratti essenziali.

La difficile posizione della Chiesa cattolica francese nel contesto della III Repubblica è una questione storica piuttosto nota sulla quale non ritorneremo, se non per sottolineare che la posizione e il ruolo dell’istituzione ecclesiastica non vengono messi in discussione solo da nemici esterni, eredi della Rivoluzione – liberali, liberi pensatori, socialisti, anticlericali – ma anche da correnti interne meglio disposte verso il mondo moderno, quale appunto la corrente modernista.¹² Per rimanere su un terreno prettamente disciplinare, la convinzione diffusa tra gli spiriti meno intransigenti del mondo cattolico, a fronte delle critiche dei detrattori, era che la storia religiosa dovesse in primo luogo acquisire una dignità scientifica attraverso l’adozione di una metodologia rigorosa, più vicina a quella della storiografia laica. In quest’ottica, va almeno ricordato l’impegno di Louis Duchesne, direttore dal 1895 della *Ecole française*

¹⁰ *ivi*, p. 339 (traduzione mia).

¹¹ v. **M. Venard**, *L’histoire religieuse...*, cit., p. 328.

¹² v. **A. Vauchez**, *Lieux et milieux de production de l’histoire religieuse en France*, in « R.H.E.F. », 86 (2000), pp. 693 – 705, *ivi* p. 695.

di Roma, e di Alfred Baudrillart, professore all'Institut Catholique di Parigi, che abbiamo già incontrato.¹³ In effetti, il risultato scientificamente più rilevante, in relazione ai tempi, dell'accerchiamento politico-culturale fu l'appropriazione del metodo positivista da parte degli storici del cattolicesimo.¹⁴ Ora, tali storici sono essenzialmente uomini di chiesa: "Nous sommes à l'époque où les prêtres sont très nombreux". Nel 1884, non a caso, era stata fondata a Bruxelles la *Oeuvre d'encouragement aux études supérieures dans le clergé*, con il compito specifico di attribuire borse di studio a giovani sacerdoti, al fine di sostenerli e guidarli nella realizzazione di solidi lavori storiografici.¹⁵ Abbiamo già trovato questa medesima intenzione alla base della fondazione tanto della "Revue d'histoire de l'Eglise de France", quanto della *Société* volta a sostenerla e di cui ci siamo ampiamente occupati nel nostro primo capitolo. Tra l'altro, uno sguardo alle storie generali della Chiesa che vedono la luce in questo periodo conferma che esse sono, con un'unica eccezione, quella di Albert Dufourcq,¹⁶ allievo di Duchesne all'*Ecole française*, opera di chierici e destinate in prevalenza a un pubblico fedele. Le Storie della Chiesa di Léon Marriot e Fernand Mourret sono in effetti, come del resto l'opera di Dufourcq, evidentemente segnate da un'impostazione confessionale e da un intento apologetico.¹⁷ Ad ogni modo, al di là delle storie generali, l'attenzione della storiografia cattolica è essenzialmente volta agli studi locali aventi per oggetto le parrocchie e le diocesi, sul modello sempre attraente della *Gallia Christiana*, modello che eserciterà la sua influenza anche ben dentro il secolo, nelle iniziative di Victor Carrière, tra 1934 e 1940 e, alla fine degli anni Cinquanta, in quelle di Jean-Remy Palanque e Eugène Jarry.¹⁸

Abbiamo già accennato a quanto la ripresa di studi fondati su una metodologia più rigorosa fosse legata all'esigenza di difendere la Chiesa dai suoi nemici esterni; di qui il carattere fortemente apologetico degli scritti di questi anni.¹⁹ Si tratta, in effetti, di

¹³ v. **M. Venard**, *L'histoire religieuse...*, cit., p. 329. Su Alfred Boudrillart, v. *supra*, Cap. I, pp. 6 – 7.

¹⁴ v. **A. Vauchez**, *Lieux et milieux...*, cit., p. 693 ; v. anche **D. Julia**, *Sources nouvelles, sources revisitées. Le traitement des sources dans l'historiographie religieuse du XX^e siècle*, in « R.H.E.F. », 86 (2000), pp. 409 – 436, ivi pp. 420 – 424.

¹⁵ v. **M. Venard**, *L'histoire religieuse...*, cit., pp. 329 – 330.

¹⁶ v. **A. Dufourcq**, *L'avenir du christianisme*, t. I, Parigi 1903.

¹⁷ v. **D. Moulinet**, *Regard sur les histoires générales de l'Eglise publiées en France au cours du XX^e siècle*, in « R.H.E.F. », 86 (2000), pp. 657 – 667, ivi 658 – 661.

¹⁸ v. **M. Venard**, *L'histoire religieuse...*, cit., p. 330.

¹⁹ D'altronde, tale prospettiva apologetica era stata letteralmente imposta, tanto nel campo della storia della Chiesa quanto in quello dell'esegesi biblica, dallo stesso Leone XIII con le encicliche *Saepenumero*

“répondre aux accusation répétées d’intolérance portées contre l’Eglise catholique, et de présenter celle-ci, au contraire, comme victime des persécuteurs”.²⁰ D’altro canto, la stessa fondazione in seno alla *Ecole pratique des hautes études* di una sezione dedicata alle scienze religiose, era stata voluta nel 1886 dal governo della Repubblica, e concepita come una sorta di “armata” diretta contro la Chiesa cattolica. La sezione era infatti inizialmente costituita da studiosi protestanti e anticlericali, e muoveva dall’intenzione di sottrarre al Cristianesimo le sue pretese monopolistiche affermando l’universalità e la diversità del fatto religioso. Nel momento in cui, infatti, storia e sociologia dimostravano l’esistenza in qualsiasi società umana di una qualche forma di organizzazione religiosa, alcuna confessione, Cristianesimo compreso, poteva beneficiare di uno statuto privilegiato rispetto alle altre.²¹

I problemi, già cospicui all’esterno, nascevano tuttavia anche all’interno della Chiesa stessa. Anche in questo caso non ci soffermeremo sui dettagli della crisi modernista, ma piuttosto sulle sue ripercussioni nell’ambito della ricerca. L’enciclica *Pascendi*, che nel 1907 chiudeva autoritariamente la questione, segnando il trionfo delle correnti del cattolicesimo intransigente, finì con l’imporre un clima di silenzio e di prudenza ancora sensibile negli anni Cinquanta. “Chassé de toute enquête sur le contenu de la foi, l’historien se reporte alors sur les phénomènes religieux”. Esempio famoso in questo senso è l’opera di Henri Bremond che, a partire dal 1910, esplora la letteratura devota come testimonianza, non delle dottrine ma, appunto, del sentimento religioso nella Francia del XVII secolo. L’opera resta soprattutto descrittiva, ma nondimeno ha il merito di introdurre nella storia generale quella che sarà la storia religiosa nell’accezione che noi oggi conosciamo.²² A tal proposito, come sempre accade nella storia, pur nelle difficoltà evidenti di questo primo trentennio, è possibile intravedere i segni, o se vogliamo i fermenti di rinnovamento, che caratterizzeranno la stagione successiva. Ne sono testimonianza, oltre l’opera di Bremond, anche le iniziative per la compilazione dei grandi dizionari di erudizione religiosa che vengono avviate in questi

(1883) e *Providentissimus Deus* (1893); v. **D. Menozzi**, *Il cattolicesimo dal concilio di Trento al Vaticano II*, in **G. Filoramo** (a cura di), *Cristianesimo*, Roma-Bari 2000, pp. 281 – 375, ivi pp. 346 – 347.

²⁰ v. **M. Venard**, *L’histoire religieuse...*, cit., p. 330.

²¹ v. **A. Vauchez**, *Lieux et milieux...*, cit., p. 695. Sulla nascita e le prime vicende sia della *Ecole Pratique*, sia della V sezione, v. anche **G. Gemelli**, *Le élites della competenza*, Bologna 1997, pp. 127 – 128.

²² v. **M. Venard**, *L’histoire religieuse...*, cit., pp. 331 – 332. Quanto all’opera citata, v. **H. Bremond**, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, 11 voll., Parigi 1910 – 1933.

anni. I lunghi articoli pubblicati in queste opere, infatti, redatti dagli autori con la scrupolosa attenzione verso le fonti che caratterizzava la storiografia laica, attiravano meno l'attenzione dei censori romani e francesi rispetto a opere destinate a più ampia diffusione, preparando così, con discrezione, la nuova stagione della storia religiosa.²³ Tra essi, ricordiamo solo il *Dictionnaire de Théologie Catholique*, per il quale Le Bras curerà, nel 1929, l'importante voce sul matrimonio.

Se ci siamo soffermati a delineare almeno in parte il clima generale dei primi anni del secolo, è perché un'eco chiara di tali polemiche appare fin dalla prima pagina dell'articolo di Le Bras del 1931 che costituirà il nostro naturale punto di partenza. Cercheremo infatti ora di entrare più nel merito del nostro argomento e di individuare i tratti caratterizzanti della sociologia religiosa di Le Bras.

Allo scopo, prenderemo come punto di riferimento i già più volte citati *Études de sociologie religieuse*, apparsi in due volumi per le Edizioni universitarie di Francia nel 1955. Non si tratta di un'opera sistematica ma della raccolta di circa cinquanta articoli apparsi sulle riviste francesi ed internazionali tra il 1931 e il 1955. Essa inoltre non è frutto di un'iniziativa del Le Bras, ma di un piccolo gruppo di suoi collaboratori che gli sottopone il lavoro ormai compiuto, lasciandogli l'approvazione del piano dell'opera e la stesura di una breve prefazione.²⁴ Infine, a rendere ulteriormente preziosi questi due volumi per la conoscenza dell'opera di Le Bras è la presenza, *in limine* al primo volume, di un'ampia e dettagliata bibliografia, comprensiva degli articoli che non appaiono nella raccolta, ordinati per anno ed efficacemente riassunti.²⁵ Dunque, se anche ci limitassimo alla sola considerazione della quantità del materiale offerto, gli *Études* si presentano come l'opera più efficace per la comprensione del "sociologo" Le Bras.

In realtà, a parte la completezza dell'informazione, ci sono altre ragioni che fanno preferire gli *Études* come opera paradigmatica. Come abbiamo avuto modo di anticipare nella prima parte della tesi, Gabriel Le Bras ha dedicato alla sociologia religiosa altri due lavori di ampio respiro: la *Introduzione alla storia della pratica*

²³ v. **A. Vauchez**, *Lieux et milieux...*, cit., p. 694. Per l'articolo citato v. **G. Le Bras**, *Mariage*, in **A. Vacant – E. Mangenot** (a cura di), *Dictionnaire de théologie catholique*, 15 voll., Parigi 1930 – 1950, ivi t. IX, p. II (1929), col. 2123 – 2317.

²⁴ Si tratta, per la precisione, di Henri Desroche, François Isambert e di un'assistente del Le Bras, M.lle Turlan; v. **G. Le Bras**, *Études...*, cit., pp. V – VI.

²⁵ ivi, pp. XI – XIX.

religiosa, in due volumi, rispettivamente del 1942 e del 1945, e *La chiesa e il villaggio*, opera apparsa postuma nel 1975. Entrambe queste opere, tuttavia, per motivi differenti, non si prestano ad offrire un panorama generale dei temi cari al Le Bras, che è invece l'obbiettivo della nostra introduzione.

Quanto al primo di questi due lavori, proprio nella *Prefazione* agli *Études*, Le Bras afferma di essere stato più volte e da più parti sollecitato a rieditare l'opera, presto esaurita, ma di aver sempre fermamente rifiutato. Il motivo di tale rifiuto sta nel fatto che l'opera stessa, in virtù delle indagini condotte a partire dalla sua pubblicazione, avrebbe avuto bisogno non tanto di un aggiornamento, quanto di una completa riscrittura.²⁶ A giudizio dello stesso Le Bras si tratta quindi di un'opera che, al di là dell'articolazione ancora valida dei contenuti, è invece superata nelle conclusioni già agli inizi degli anni Cinquanta. Alcune sue parti di carattere generale, tuttavia, vengono parzialmente recuperate negli *Etudes*.²⁷

Quanto a *La chiesa e il villaggio*, si tratta certo di un lavoro di grande suggestione, la cui stesura ha occupato il Le Bras, sebbene con grandi interruzioni, per circa quarant'anni. Forse proprio per questo motivo, esso lascia trasparire molto più degli altri lavori alcuni sentimenti ed emozioni personali del Le Bras, del cattolico Le Bras, altrimenti sempre molto accorto ad impedire alle proprie convinzioni di mescolarsi ai risultati delle sue ricerche. Uno di questi sentimenti, che emerge chiaro tra le pagine, è il rammarico per la crescente disaffezione del mondo contemporaneo verso la sfera del sacro. Tuttavia, al di là di questa rara, e perciò più interessante, testimonianza "umana", da un punto di vista della tematica, e dunque dell'inquadramento dell'opera in un ambito disciplinare, *La chiesa e il villaggio* tocca solo marginalmente la sociologia religiosa, inserendosi piuttosto nell'analisi dei rapporti Stato-Chiesa cui pure il Le Bras ha dedicato una parte importante della sua attività scientifica e professionale.²⁸ Abbiamo già visto come, per il Le Bras, è sul terreno dei rapporti tra amministrazione pubblica e culto religioso che si gioca la difficile partita

²⁶ *ivi*, p. V.

²⁷ Limitandoci ad un solo esempio, si veda la sezione intitolata *L'homme dans son manoir*. Essa occupa per intero il capitolo III del secondo volume della *Introduction à l'Histoire*: v. **G. Le Bras**, *Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France*, 2 voll., Parigi 1942 – 45, *ivi* t. II, pp. 83 – 114; ritroviamo tutta la sua prima parte negli *Etudes*, nella parte dedicata agli studi sulla parrocchia rurale: v. v. **G. Le Bras**, *Etudes...*, cit., pp. 381 – 392.

²⁸ v. *supra*, Cap. I, pp. 14 – 19.

della libertà e della convivenza possibile tra i due poteri.²⁹ L'opera affronta dunque la minuziosa ricostruzione storica della situazione attuale di tali rapporti. Da questo punto di vista, puramente metodologico, essa come vedremo tra poco si inserisce perfettamente nel solco tracciato dalle ricerche socio-religiose dell'autore.

C'è, infine, un'ultima ragione che lascia preferire gli *Études*, ed è il fatto che gli articoli che compongono questi due volumi non sono stati ritoccati dall'autore in vista della riedizione. Egli si è effettivamente limitato a dare il *placet* per la pubblicazione e a scrivere la *Prefazione*.³⁰ Tale decisione - in un uomo che tornava all'infinito sui suoi scritti, limandone la forma, aggiornandone il contenuto, continuamente tentato di riscriverli da capo - è significativa, e dà a questi articoli il carattere di testimoni più fedeli delle convinzioni che hanno accompagnato l'autore lungo tutto l'arco della sua carriera.

Comprese dunque le ragioni che ci hanno portato a preferire gli *Études* come opera esemplare, addentriamoci tra le loro pagine cercando di trarre da esse un profilo attendibile del loro autore.

Già il piano dell'opera riflette con esattezza l'evoluzione degli interessi del Le Bras: la distribuzione degli articoli ricostruisce infatti un itinerario che porta dalle prime indagini sulla pratica ai segni della vitalità religiosa, dalla statistica alla geografia, alla spiegazione storica, nella convinzione via via più profonda che se la pratica è la testimonianza più immediata e visibile della sensibilità religiosa di un popolo, essa non è che un primo passo. Lo sguardo di Le Bras si affina dunque nel corso degli anni, estendendosi dalla pratica rurale a quella urbana, dalla Francia all'Europa e all'America, dal Cristianesimo alle altre religioni, tenendo ben presente che "la vitalità di una religione si manifesta in tutte le sue strutture. Diritto, Liturgia, Teologia ne sono testimoni altrettanto qualificati che la pratica", e ognuno di essi dev'essere oggetto dell'attenzione del ricercatore.³¹

Naturalmente, lo sguardo non può fermarsi alla pura descrizione: la statistica e la geografia rispondono ad una esigenza di dati concreti, forniscono cioè la base "reale" su

²⁹ *ivi*, p. 15; v. **G. Le Bras**, *Le Conseil d'Etat...*, cit., pp. 63 – 64.

³⁰ v. **G. Le Bras**, *Études...*, cit., p. VI.

³¹ Due visioni d'insieme molto valide degli *Études*, dettagliate sia nella ricostruzione dei temi che nella individuazione delle principali problematiche sollevate dall'opera, sono **G. Steeman**, *La conception de la sociologie religieuse chez Gabriel Le Bras*, in "Social compass", VI/1 (1957), pp. 1 – 17; **H. Desroche**, *Areas and Methods of a Sociology of Religion. The work of Gabriel Le Bras*, in "The Journal of Religion", 35 (1955), pp. 34 – 47.

cui devono intervenire le interpretazioni dello storico e del sociologo. L'obiettivo di questo lavoro, cui sono chiamati specialisti di ogni disciplina – storici, geografi, etnografi, psicologi, gli stessi uomini di chiesa – è rintracciare fin dove possibile variazioni e costanti, giungere ad una “classificazione metodica di tutti gli elementi che compongono una società religiosa” affinché si possa passare dalla semplice morfologia, dove possibile, alla tipologia.

Il punto di partenza di questo itinerario si colloca, come sappiamo, nel 1931. Fino a questo momento, gli interessi di Le Bras sono stati rivolti principalmente alle discipline giuridiche che hanno caratterizzato la sua formazione: diritto romano e diritto canonico, con le rispettive storie. Ricordo qui che non a caso, nel 1931 vede la luce anche il primo volume della *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les Fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien*, scritta insieme al maestro Paul Fournier. Eppure, evidentemente, le indagini sulle istituzioni ecclesiastiche non appagano l'animo e la curiosità di Le Bras, che sembra in qualche modo ritenerle insufficienti a rendere ragione della complessità del fenomeno religioso, nonché delle profondità delle sue conseguenze sociali. “Amorcer la véritable histoire de la vie chrétienne, en saisissant d'abord ses premières apparences. Les hommes, non les choses, sont le grand objet de l'histoire». ³² In ossequio a tale convinzione, mai abbandonata, Le Bras lancia agli inizi degli anni Trenta il suo programma di indagine socio-religiosa.

L'articolo del 1931, come sappiamo apparso sulle pagine della “Revue d'histoire de l'Église de France”, ha un titolo significativo: *Per un esame particolareggiato e per una spiegazione storica dello stato del Cattolicesimo nelle diverse regioni della Francia*. È una dichiarazione di intenti, l'esposizione di un programma, una formulazione scelta con estrema cura dal Le Bras, dal momento che ogni parola rivela gli interessi, le intenzioni e l'atteggiamento verso la materia che lo accompagneranno, senza sostanziali cambiamenti, per tutta la vita. ³³

Quali sono dunque gli obbiettivi che il Le Bras si pone: innanzitutto, ricostruire una geografia quanto più precisa possibile della situazione reale del Cattolicesimo in

³² v. **G. Le Bras**, *Etudes...*, cit., p. 558.

³³ **G. Le Bras**, *Pour un examen détaillé et pour une explication historique de l'état du catholicisme dans les diverses régions de la France*, in « R.H.E.F. », XVII (1931), pp. 425 – 449, ora in v. **G. Le Bras**, *Etudes...*, cit., pp. 1 – 24. Per la traduzione italiana dell'articolo, cui faremo riferimento nel testo, si veda **G. Le Bras**, *Studi di sociologia religiosa* (ed. it.), Milano 1969, pp. 29 – 50.

Francia. Insisto, con l'autore, sull'aggettivo "reale": la Francia cui Le Bras si riferisce non è un'entità astratta, non è la "Francia primogenita della Chiesa" o la Francia incredula "erede di Voltaire", che emergeva dalle polemiche di quegli anni. Al contrario, è un paese estremamente concreto, vivo, ricostruito abitante per abitante, parrocchia per parrocchia, diocesi per diocesi, provincia per provincia. Fin dal primo paragrafo, Le Bras condanna senza mezzi termini i luoghi comuni che indicano la Francia tutta intera come un Paese cattolico o, al contrario, incredulo. E come la Francia, anche le singole regioni non sfuggono a certe mistificazioni, rivelate da espressioni come "la Bretagna fedele", "la Champagne indifferente". Le Bras sa che la verità si gioca cantone per cantone, e che in queste illusioni verbali, in questi "quadri senza sfumature", non v'è nulla che possa soddisfare uno spirito in cerca di nozioni precise".³⁴

Emerge subito, a questo proposito, l'atteggiamento tipico dello storico bretone, la sua ricerca ossessiva, quasi maniacale, del dato concreto, della realtà delle cose, e la sua altrettanto profonda avversione verso i luoghi comuni, le interpretazioni facili, le spiegazioni generiche e generalizzanti, alimentate appunto da quelle polemiche di cui ci siamo occupati, per quanto rapidamente, poco sopra. Atteggiamento di cui si ritrovano ampie e numerose tracce disseminate in tutta la sua produzione, sia socio-religiosa, sia storico-giuridica.

Una volta ricostruita, con rigore e metodo, la situazione attuale del cattolicesimo nelle diverse regioni, si potrà passare alla fase successiva. Per usare le parole dello stesso Le Bras, ci si troverà "alle soglie del problema storico", ovvero alla necessità di spiegare le ragioni "della conservazione o della perdita collettiva della fede".³⁵ In altre parole, ci si troverà di fronte all'esigenza di spiegare – tramite il ricorso accorto e consapevole ad una quantità di fonti diverse, che il Le Bras non manca di elencare – i processi storici che hanno determinato le situazioni che la statistica e la geografia avranno rivelato.

A questo punto va fatta, credo, una considerazione di ordine generale. La spiegazione storica cui aspira Le Bras, come abbiamo già avuto modo di sottolineare, non si accontenta della dinamica dottrinale e istituzionale. L'atteggiamento della Chiesa e dello Stato, nonché quello di altre autorità secolari o spirituali, senz'altro incide

³⁴ v. **G. Le Bras**, *Studi...*, cit., p. 29.

³⁵ *ivi*, pp. 29 – 30.

sull'andamento del fenomeno religioso, ma questo vive però di una sua forza intrinseca, di una sua vitalità, di ragioni proprie che a loro volta coinvolgono tutte le dimensioni della società: il territorio su cui un gruppo si stanZIA, che determina la frequenza e la facilità dei contatti con l'esterno, dunque la maggiore o minore forza delle consuetudini; la dimensione economica, l'articolazione sociale dei mestieri, la distribuzione della ricchezza e l'accesso alle risorse; la letteratura e l'arte, il pensiero filosofico, la presenza più o meno forte di altre religioni o di antiche credenze pagane.³⁶ Le attitudini e le credenze religiose entrano in contatto con ognuna di queste dimensioni, ne subiscono l'influenza, e a loro volta le modificano. È questo tessuto enorme e complesso di relazioni, naturalmente ben oltre la portata di un singolo ricercatore, che il Le Bras esorta a ricostruire, poiché è in esso e solo in esso che si nasconde la possibilità di una intelligenza autentica del fenomeno che osserviamo.³⁷ Ancora una volta, preme al Le Bras di mettere in guardia contro le ricostruzioni facili e le spiegazioni grossolane che attribuiscono alle decisioni del capo l'atteggiamento di ogni singolo membro della società religiosa. Ne è una dimostrazione, per citare un unico esempio, uno dei primi articoli degli *Études* dedicato all'obbligo giuridico di praticare la religione cattolica nell'Ancien Regime. Il Le Bras vi dimostra che, a dispetto delle decisioni conciliari, che richiama continuamente all'osservanza degli obblighi "il fervore del popolo dipendeva dalla disposizione del curato e dei notabili assai più che dai regolamenti".³⁸ D'altro canto, la società cristiana non si limita ad accettare passivamente i dettami della gerarchia ma influenza sensibilmente il "sistema ufficiale", ovvero il dogma, la morale, il culto, il diritto. Questa interdipendenza è messa molto bene in luce da Steeman nell'articolo citato.³⁹ Egli infatti ricostruisce con grande accuratezza il percorso interno agli *Etudes* in cui tale concezione emerge con chiarezza, giungendo a concludere che "il y a donc, dans l'Eglise, une vraie interdépendance entre le corps des fidèles et les auctorités ecclésiastiques, dont, pourtant, ces dernières – dans l'Eglise! – demeurent le

³⁶ Si veda a questo proposito l'interessante studio sulle radici celtiche in Bretagna: v. **G. Le Bras**, *La vitalité religieuse de la Bretagne depuis les origines jusqu'à nos jours*, ora in **G. Le Bras**, *Etudes...*, cit., pp. 72 – 84; trad. it., *La vitalità religiosa della Bretagna dalle origini cristiane ai nostri giorni*, in **G. Le Bras**, *Studi...*, cit., pp. 77 – 88.

³⁷ **G. Le Bras**, *Studi...*, cit., pp. 41 – 46.

³⁸ v. *Il controllo canonico della vita cristiana nella diocesi di Auxerre sotto Luigi XIV*, in **G. Le Bras**, *Studi...*, cit., pp. 64 – 76, ivi p. 73.

³⁹ v. **G. Steeman**, *La conception de la sociologie...*, cit.

pole normatif”.⁴⁰ Questa attenzione verso la realtà delle cose, questo sguardo oltre i codici, è ancora più sorprendente e degno di nota in un autore che per tutta la vita ha continuato a studiare le istituzioni ecclesiastiche, i rapporti tra potere secolare e spirituale nel Medioevo, tra Stato e Chiesa nelle età moderna e contemporanea.

Tornando all’oggetto immediato della nostra analisi, ci sono ancora alcuni aspetti che mi sembra importante mettere in luce. Il primo di questi è che a spingere il Le Bras verso questo nuovo tipo di indagini non è solo l’insoddisfazione, cui abbiamo accennato, verso un’analisi del fenomeno religioso limitata ai suoi aspetti istituzionali, ma anche lo stupore di fronte alla sostanziale indifferenza della storiografia e della sociologia del suo tempo verso quest’ordine di problemi, la cui importanza nel determinare i caratteri di una società appare all’autore piuttosto palese. Stupore che trova una formulazione esplicita nelle prime pagine dell’articolo: “Ci sono studi in abbondanza su tutti i grandi avvenimenti della nostra storia religiosa; ma il fenomeno più importante di tutti, la vita religiosa delle nostre quarantamila parrocchie, non ha mai avuto uno storico... La vita religiosa di un popolo è forse meno degna di attenzione che la sua vita economica e sociale?”⁴¹ E ancora, sull’utilità dell’indagine non solo per il cattolico o per lo specialista, ma per gli studiosi della società tutta: “Fenomeni gravi come le variazioni demografiche o le variazioni della rappresentanza politica... non saranno pienamente intelligibili che il giorno in cui si potranno confrontare con le statistiche e le carte delle nascite o dei partiti... le statistiche e le carte della pratica religiosa”.⁴²

Ora, appare del tutto evidente che l’intimo della coscienza, la profondità e le ragioni ultime della fede individuale restano imperscrutabili. Ciascuno di questi misteri, tuttavia, può essere in qualche modo intravisto e compreso nel momento in cui si traduce in gesti, spontanei o codificati, e assume, come avviene nel Cristianesimo, una dimensione comunitaria. Ciò che Le Bras cerca, dunque, sono i *segni* dello stato religioso, le manifestazioni esteriori che possono ragionevolmente essere interpretate come testimonianze del profondo, cercando di misurarne al contempo la rilevanza sociale.

⁴⁰ *ivi*, pp. 7 – 8; v. anche **A. Vauchez**, *Lieux et milieux...*, cit., p. 697; **G. Le Bras**, *Etudes...*, cit., pp. 642 – 646.

⁴¹ **G. Le Bras**, *Studi...*, cit., pp. 30 – 31.

⁴² *ivi*, p. 31; 289 – 293.

Gli studi di sociologia religiosa, sia dello stesso Le Bras, sia dei numerosi ricercatori che negli anni hanno seguito il suo esempio, mostrano che ciascuno di questi segni è di per sé ambiguo: la pratica, per restare al nostro argomento, può essere frutto della consuetudine e della costrizione sociale, può essere dettata cioè, soprattutto per l'epoca moderna, dai vincoli di deferenza e dalla scarsa libertà di scelta di ampie fasce della popolazione. Le ricerche di Le Bras dimostreranno in maniera convincente la dipendenza della pratica – in linea di massima – dalle attitudini familiari, professionali, sociali, dal contesto ambientale, piuttosto che dalle scelte individuali.⁴³ Da questa constatazione, tra l'altro piuttosto precoce, Le Bras sentirà la necessità di allargare la sua indagine anche a tutte le altre manifestazioni pubbliche della fede, passando dalle indagini sulla pratica a quelle sulla *vitalità religiosa*, dove per vitalità possiamo appunto intendere l'insieme delle pratiche, non necessariamente legate al culto, ma riconducibili all'alveo della vita ecclesiastica e religiosa. Avremo così, per citare alcuni esempi, indagini sulla storia delle croci rurali, sulle confraternite o, per tempi più recenti, una carta e una storia dei gruppi di educazione e di lotta sia sul fronte laico, sia su quello ecclesiastico.⁴⁴ In questi studi il Le Bras, seguendo la procedura consueta, mira a disegnare dapprima la geografia attuale dei gruppi studiati, le sopravvivenze, le attività, auspicando la redazione di carte, e subito dopo a ricostruire la cronologia delle loro edificazioni o fondazioni e seguire, per quanto possibile, il corso delle vicende che le hanno condotte, attraverso i secoli, dal passato al presente.

Sebbene, come dicevamo, ciascuno di questi segni preso in sé risulti ambiguo (le croci, ad esempio, restano un oggetto inesorabilmente a metà tra la fede e la superstizione), presi nel loro insieme, nelle loro relazioni reciproche e soprattutto con tutti gli altri aspetti della vita sociale, essi diventano testimoni attendibili dello stato religioso di un popolo in un dato tempo e in un dato luogo. Avremo modo di tornare tra breve sull'argomento. Prima, per concludere il discorso sulla pratica, va detto che la presentazione del programma del 1931 non si limita all'aspetto teorico. Al contrario, Le Bras darà vita in prima persona ad un'indagine capillare, nelle diocesi di Francia, per la quale deve anche approntare gli strumenti idonei. Nasce così l'idea di un "questionario"

⁴³ Si veda, per tutti, *Costume religioso e adesione personale*, ivi, pp. 259 – 293; *Influenza delle strutture sociali sulla vita religiosa in Francia*, ivi, pp. 163 – 175.

⁴⁴ v. rispettivamente, *Storia delle croci rurali*, in **G. Le Bras**, *Studi...*, cit., pp. 88 – 102; *Contributo a una storia delle confraternite*, ivi, pp. 179 – 215; *Un programma: la geografia religiosa*, pp. 226 – 258, in particolare p. 253.

che consenta di classificare i fedeli in base alla loro maggiore o minore adesione agli atti della pratica. Tale classificazione, credo sia giusto ricordarlo, resta uno dei meriti maggiori di Le Bras, dal momento che non solo non è mai stata contestata, ma è stata assunta dai ricercatori successivi come modello “di base” per la classificazione dei praticanti.

Secondo il questionario di Le Bras sono dunque quattro le categorie in cui è possibile classificare i fedeli:

- gli *indifferenti (détachés)*, che hanno ricevuto il Battesimo ma conducono ormai la loro vita completamente al di fuori delle strutture ecclesiastiche ;
- i *conformisti stagionali (les conformistes saisonniers)*, la cui religione si definisce in base ai riti “di passaggio” del battesimo, del matrimonio e della sepoltura, e in genere dalla prima comunione dei fanciulli;
- i *praticanti (pratiquants)*, che assistono alla messa domenicale e si comunicano almeno a Pasqua (adempiendo il relativo precetto di confessarsi), che osservano i digiuni e le astinenze prescritte, inviano i figli al catechismo e chiedono l'estrema unzione per i membri della famiglia in pericolo di morte. Tra l'altro, anticipando appena il nostro sguardo sulle fonti, le prime due osservanze – assistenza degli adulti alla messa e la comunione pasquale – sono facilmente misurabili e osservabili dagli stessi parroci;
- i *devoti (les personnes pieuses ou zélées)*, che assistono alla messa e fanno regolarmente la comunione, partecipano ai vesperi e alle novene, fanno parte delle associazioni e, in genere, conducono una vita cadenzata sui tempi del calendario liturgico.⁴⁵

Tale classificazione viene proposta dal Le Bras come strumento utile alla statistica contemporanea, cioè nell'ottica della composizione di quelle carte locali che, secondo il suo programma, hanno il compito di trasferire la riflessione dal piano dei luoghi comuni a quello delle realtà concrete.

Per diversi anni, tuttavia, il programma di Le Bras resta lettera morta. La diffidenza del clero (cui soprattutto era rivolto, almeno inizialmente, l'appello del '31) nei confronti delle indagini sociologiche resta, salvo rare eccezioni, ferma a tal punto

⁴⁵ G. Le Bras, *Studi...*, cit., pp. 33 – 34.

che ancora nel 1945 Le Bras doveva lamentarsi che non vi era chi si interessasse a questo tipo di ricerche.⁴⁶

Data questa considerazione, appare ancora più lodevole la tenacia con cui Le Bras persegue per più di un decennio i suoi obiettivi, quasi in completa solitudine. Tale fatica è però destinata ad essere premiata nel momento in cui, agli inizi degli anni Quaranta, gli interessi di Le Bras si incontrano con quelli di Fernand Boulard, un canonico interessato ai problemi della pastorale nelle campagne e nelle città, e dunque particolarmente sensibile alle influenze dell'ambiente sociale sul sentimento, o quantomeno sul comportamento, religioso. Sono questi, tra l'altro, gli anni in cui la Chiesa cattolica si interroga con insistenza sulla sensibile disaffezione delle masse, sia urbane che rurali. Il fenomeno della "decrisianizzazione" è al centro di un dibattito che si prolungherà anche nel Secondo dopoguerra, ma che trova il suo primo importante punto di riferimento nella preoccupata riflessione degli abati Daniel e Godin, destinata a suscitare un certo scalpore.⁴⁷ In quest'ottica, l'interesse di un uomo di chiesa come Boulard per le indagini sociologiche – intese come strumento al servizio del miglioramento della pastorale – non può che favorire un atteggiamento più favorevole da parte degli ambienti ecclesiastici, con la conseguente maggiore facilità di accesso alle fonti degli archivi parrocchiali e, soprattutto, diocesani.

L'incontro con Boulard segna dunque una prima, decisiva, accelerazione nell'indagine, il cui risultato tangibile è la pubblicazione, nel 1947, della prima *Carta della pratica religiosa della Francia rurale*, ovvero al primo risultato concreto delle fatiche del quindicennio precedente. L'immenso materiale raccolto dal Le Bras e da Boulard è oggi conservato in un fondo specifico donato dalla famiglia Le Bras alla Biblioteca dell'Institut Catholique di Parigi; tali carte costituiscono inoltre la base principale di una pubblicazione di ben più ampio respiro, anche se ormai superata, che è l' *Atlante della pratica religiosa in Francia*, di François Isambert e Jean-Paul Terrenoire, pubblicato nel 1980.⁴⁸

La pubblicazione della *Carta* destò un certo clamore, e la pubblicazione degli *Études* di Le Bras, qualche anno dopo, fece il resto. A partire dagli inizi degli anni

⁴⁶ v. **F. Boulard**, *Une destinée exceptionnelle*, in "R.H.E.F.", LVI (1970), p. XIV.

⁴⁷ **Y. Daniel – H. Godin**, *La France, Pays de mission?*, Parigi 1943.

⁴⁸ v. **F. A. Isambert – J. P. Terrenoire**, *Atlas de la pratique religieuse des catholiques en France*, Parigi 1980 ; sull'atlante v. anche **J. P. Willaime**, *Sociologia delle religioni*, Bologna 1995, pp. 43 ss.

Sessanta, la sociologia religiosa quale era stata pensata dal Le Bras prende uno slancio vigoroso che, tra alterne fortune, è durato almeno fino agli inizi di questo secolo.

Prima di avviarci alle conclusioni, un'ultima notazione che mi sembra opportuna riguarda l'indicazione almeno sommaria delle fonti di indagine.

Per la statistica sul presente, a partire dagli anni Cinquanta, come abbiamo visto, le fonti sono abbondanti e di accesso relativamente semplice. Il questionario proposto dal Le Bras può essere infatti integrato dallo spoglio dei *registri parrocchiali* delle nascite, dei battesimi, dei matrimoni e delle sepolture che ogni curato è obbligato a compilare per la sua parrocchia, e a tenere costantemente aggiornati. Tali registri ci offrono un profilo non solo quantitativo ma nominativo dei fedeli presenti nel territorio. A questo proposito, uno degli effetti maggiori delle indagini di Le Bras, quantomeno in Francia, è stato lo stimolo alla collezione e pubblicazione dei repertori contenuti negli archivi diocesani, la cui bibliografia è pressoché infinita. Ricordo qui solo gli importanti volumi dei *Matériaux pour l'histoire religieuse du peuple français*, raccolti sotto la direzione di Fernand Boulard.⁴⁹

Ma cosa accade nel momento in cui dalla descrizione della situazione attuale si passa al tentativo di spiegazione storica, alla ricostruzione, epoca per epoca, dei cambiamenti e delle sopravvivenze che sono alla base del quadro presente? È naturale che quanto più il nostro sguardo si spinge indietro, tanto più dovremo essere in grado di variare la natura delle fonti da interrogare e affinare la nostra capacità di trarre informazioni da testimoni eterogenei.

Mi limito in questa sede ad una elencazione rapida almeno delle principali fonti indicate dal Le Bras e da lui stesso utilizzate. Abbiamo detto dei registri parrocchiali; ma per la spiegazione storica il nostro sguardo deve andare alle *fonti giuridiche* decisioni di pontefici, canoni conciliari, statuti sinodali, dal momento che da sempre il diritto canonico, e per i secoli passati anche il diritto secolare, ha regolato le manifestazioni pubbliche della fede. Se il diritto stabilisce le regole dell'osservanza, i *verbali delle visite pastorali* e quelli in preparazione delle *assemblee sinodali* ci daranno la misura almeno indicativa della risposta concreta del popolo cattolico alle imposizioni del diritto. Laddove le testimonianze documentarie, scritte, non potranno soccorrerci, saranno altre discipline a venirci in aiuto: l'archeologia, la toponomastica, l'epigrafia, la

⁴⁹ v. **F. Boulard**, *Matériaux pour l'histoire du peuple français : XIX^e – XX^e siècles*, 4 voll., Parigi 1982 – 1995.

storia dell'arte, la psicologia, solo per citarne a braccio qualcuna. È infatti impossibile rendere conto del numero di testimonianze disparate che, per ogni singolo oggetto di ricerca. Come unico esempio si veda l'articolo, presente nella edizione francese degli *Etudes*, sullo stato e il valore delle fonti per le differenti fasi della pratica. Si tratta di uno studio della metà degli anni Quaranta in cui, per ciascuna epoca storica – Medioevo, età moderna, epoca contemporanea – Le Bras offre un panorama del genere e del numero delle fonti a disposizione dei ricercatori e, nella parte finale, una loro valutazione critica.⁵⁰

Fatto questo breve *excursus* sulle fonti, ci sembra giunto il momento di dare una valutazione complessiva dell'opera socio-religiosa del Le Bras, di ciò che ha significato al suo apparire e di ciò che ha lasciato ai ricercatori successivi. Per farlo, ci appoggeremo a ciò che di lui hanno scritto i suoi commentatori, contemporanei e posteri, storici o sociologi. Al contempo, tenteremo di dare una risposta ragionata ai diversi temi che l'analisi di tale letteratura critica porta alla luce.

In effetti, la storiografia è unanime nell'indicare i primi anni Sessanta del Novecento come il punto di partenza della stagione aurea della sociologia religiosa così come intesa del Le Bras. Non a caso, rispettivamente nel 1963 e 1964, appaiono i lavori di Christiane Marcilhacy sulla diocesi di Orléans e di Louis Pérouas su La Rochelle, entrambi con prefazione del Le Bras, considerati ancora come interpretazioni esemplari dei metodi voluti dal nostro autore.⁵¹ I due lavori inaugurano in certo modo un filone nuovo della storiografia religiosa, per il quale Claude Langlois ha coniato la definizione, forse la più pertinente, di “sociologia religiosa storica”.⁵² Un filone che, senza dubbio, affonda le radici nella “rivoluzione copernicana” operata da Le Bras, e consistita, sempre a giudizio del Langlois, meno nel rinnovato interesse verso le masse o nel computo dei credenti, che nel recupero di una metodologia rigorosa che indaga il presente attraverso la ricostruzione minuziosa di un passato che mira a fornirne la spiegazione; un cammino regressivo, dunque, che è il fondamento autentico di ogni

⁵⁰ v. *Etat et valeur des sources aux différentes phases de la pratique en France*, ora in **G. Le Bras**, *Etudes...*, cit., pp. 195 – 218.

⁵¹ v. **C. Marcilhacy**, *Le diocèse d'Orléans sous l'épiscopat de Mgr Dupanloup, 1849-1878. Sociologie religieuse et mentalités collectives*, Parigi 1963; **Id.**, *Le diocèse d'Orléans au milieu du XIX^e siècle, les hommes et leurs mentalités*, Parigi 1964; **L. Pérouas**, *Le diocèse de La Rochelle de 1648 à 1724. Sociologie et pastorale*, Parigi 1964. Su entrambi questi lavori ci sembrano ancora valide le considerazioni di Carla Russo, cui rimandiamo: v. **C. Russo**, *Studi recenti di storia sociale e religiosa in Francia: Problemi e metodi*, in “Rivista storica italiana”, LVXXXIV (1972), pp. 625 – 682.

⁵² v. **C. Langlois**, *Des études d'histoire ecclésiastique...*, cit., p. 343.

lavoro storiografico.⁵³ Da questo punto di vista, il Langlois offre anche, riprendendola da un precedente intervento di F. A. Isambert, una interpretazione efficace dei rapporti tra storia e sociologia in Le Bras: “si l’espace (chez Le Bras) est la forme de la comparaison, le temps est celui de l’explication”.⁵⁴

Il riconoscimento del Langlois in merito all’importanza dell’opera del Le Bras non è isolato. Anche sul ruolo fondamentale da lui svolto nel rinnovamento di una disciplina tradizionale e oltre, come abbiamo già anticipato, nella fondazione di un campo di studi completamente nuovo, la storiografia è unanime. Non ripercorreremo qui la letteratura critica sul Le Bras, rimandando per questo alla bibliografia,⁵⁵ ma ci limiteremo a fissare solo alcuni dei nodi problematici suscitati dalle sue ricerche, e ben messi in evidenza dai suoi recensori.

Nell’ottica più vicina alla storiografia socio-religiosa, abbiamo visto poco sopra come Claude Langlois attribuisca al Le Bras il merito di una rivoluzione copernicana, fondamento di un nuovo filone di studi, quello appunto della “sociologia religiosa storica”. Tale rivoluzione è tuttavia favorita, nel momento del suo pieno splendore, da una serie di circostanze esterne, non ultimi i cambiamenti in atto nella storiografia generale: lo spostamento dell’attenzione degli storici dalla dimensione politica verso quella economico-sociale, la possibilità di utilizzare una metodologia quantitativa che, fondata su indicatori nuovi e seriali, consentiva suggestive comparazioni di dati tratti da differenti settori d’indagine.⁵⁶

Tali favorevoli circostanze esterne sono messe in luce, in termini assai simili, anche da Dominique Julia, soprattutto in merito all’affermazione della storia seriale e all’importanza delle *cifre*.⁵⁷ Il saggio di Julia è interessante non solo perché riconosce al Le Bras il merito di aver portato, con il suo articolo del ’31, un autentico “cavallo di

⁵³ *ivi*, p. 341.

⁵⁴ *ibid.*; v. anche **F. A. Isambert**, *Développement et dépassement de la pratique religieuse chez Gabriel Le Bras*, in « Cahiers internationaux de Sociologie »,

⁵⁵ Oltre agli interventi già citati in precedenza, di Desroche e Steeman, le più complete valutazioni complessive dell’opera di Le Bras e del ruolo che essa ha giocato negli sviluppi della sociologia religiosa del Novecento sono, a nostro avviso, **J.P. Willaime**, *French language Sociology of Religion in Europe since the Second World War*, in “Swiss Journal of Sociology”, 25/2 (1999), pp. 343 – 371, *ivi* pp. 344 – 352; **E. Poulat** (a cura di), *La sociologie religieuse de Gabriel Le Bras*, in “L’année sociologique”, 20 (1969), pp. 301 – 334, con interventi di Jean Gaudemet, Fernand Boulard e Jacques Maitre. A questi sono da aggiungere i bilanci storiografici presenti nel volume n. 86 del 2000 della “R.H.E.F.” di cui ci siamo occupati ampiamente. Quanto all’Italia, resta assai utile e chiaro, nonostante gli anni trascorsi, il lavoro di Carla Russo: v. **C. Russo**, *La storiografia socio-religiosa...*, cit., pp. LXXIII – LXXXIV.

⁵⁶ v. **C. Langlois**, *Des études d’histoire ecclésiastique...*, cit., pp. 344 – 345.

⁵⁷ v. **D. Julia**, *Sources nouvelles, sources revisitées...*, cit., pp. 425 – 426.

Troia” all’interno della storiografia religiosa tradizionale,⁵⁸ ma soprattutto perché contiene alcune considerazioni in merito al valore euristico delle cifre stesse che, a nostro avviso, si adattano perfettamente alle concezioni di Le Bras. Poco sopra, occupandoci delle indagini sulla pratica religiosa, abbiamo cercato di mettere in luce come il computo dei fedeli e dei praticanti non costituisca che un primo passo, rispondendo a un’esigenza iniziale di dati concreti. Si tratta, potremmo dire, di un’operazione preliminare necessaria che non esime, anzi richiede, la successiva attività interpretativa. Ancora una volta, Julia si esprime in termini assai simili. Sebbene per un certo periodo, infatti, si sia stati tentati di cedere ad una sorta di tirannia dei numeri, essi non forniscono che un quadro di riferimento all’interno del quale operare, limitando, da questo punto di vista, le divagazioni eccessive. Tuttavia, “*courbes et cartes ne sauraient jamais dire le tout d’un phénomène; elles n’ont d’autre fonction que de stimuler la réflexion et de complexifier nos analyses*”.⁵⁹ Ci sembra, da questo punto di vista, che l’opera del Le Bras si sia chiaramente attestata sulla ricerca di un equilibrio tra descrizione e spiegazione, e se talvolta essa può apparire leggermente sbilanciata sul versante descrittivo non è per una precisa scelta dell’autore, quanto piuttosto perché la raccolta e la classificazione del materiale, e l’organizzazione della ricerca - diciamo pure, quindi, la parte preliminare del lavoro - ha richiesto tante e tali energie da lasciare ai ricercatori successivi il compito dell’analisi.

Altro problema, di più difficile soluzione, è sollevato ancora dal Langlois e riguarda l’atteggiamento dei ricercatori nei confronti dell’oggetto stesso della loro ricerca. In effetti, la sociologia religiosa storica procede su un “ritmo fondamentale in tre tempi”: la presentazione di un ambiente o contesto sociale; la descrizione di un fenomeno a partire da documenti rilasciati dall’autorità ecclesiastica; ricerca delle causalità, sia dal punto di vista delle responsabilità (dentro o fuori la Chiesa), che da quello di concomitanti fenomeni sociali (industrializzazione, urbanizzazione ecc.).⁶⁰ Tale movimento apre due questioni, come dicevamo, di non facile soluzione. La prima riguarda l’atteggiamento nei confronti dei documenti presi in esame: la loro critica resta esterna e sostanzialmente indifferente alle condizioni della loro elaborazione. Ma sulla questione delle fonti torneremo più avanti. La seconda, riguarda la ricerca delle

⁵⁸ *ivi*, p. 425.

⁵⁹ *ivi*, p. 435.

⁶⁰ v. C. Langlois, *Des études d’histoire ecclésiastique...*, cit., p. 345.

causalità, la quale, così come si presenta, esclude ogni altro tipo di spiegazione globale degli stessi fenomeni, non ultimo l'indebolimento per così dire spontaneo del sentimento religioso. "Or rien, sinon un choix non scientifique ne permet de valider une explication plutôt que l'autre".⁶¹ Si tratta, in effetti, di una questione delicata almeno quanto l'oggetto di studio. Sia che si voglia studiare il sentimento religioso, sia che si voglia studiare la società religiosa, in entrambi i casi i comportamenti presi in esame muovono in parte da scelte personali profonde, da ragioni insondabili calate nell'intimo delle coscienze. Per quanto accurata possa essere la nostra analisi, per quanto complessa la ricostruzione dei legami tra i diversi piani di una realtà sociale, per quanto profonda la nostra ricostruzione del passato, il fenomeno religioso mantiene una quota ineliminabile di inaccessibilità, e l'affermazione del Langlois circa la possibilità di una soluzione tramite una scelta non scientifica ci sembra a tutt'oggi pertinente.

Ad ogni modo, limitandoci all'opera del Le Bras, una parziale risposta a queste questioni viene dalle ultime pagine del già citato saggio di Gualbert Th. M. Steeman,⁶² il quale, rispetto ai commentatori citati sopra, la affronta da una prospettiva prevalentemente sociologica. Tali pagine risultano interessanti appunto perché, partendo da alcune critiche mosse dal Devolder in un suo intervento del 1951 alla sociologia religiosa del Le Bras, Steeman, dopo aver presentato i temi principali degli *Etudes*, ne tenta una valutazione complessiva nell'ottica del loro contributo effettivo alla sociologia della religione.⁶³ Le critiche del Devolder riguardavano essenzialmente la possibilità della sociologia religiosa di esistere come disciplina autonoma, e muovevano essenzialmente da due considerazioni. Una, di carattere teorico, verteva sulla possibilità della sociologia religiosa di ritagliarsi un campo di indagine specifico, distinto da quello delle altre discipline; il riferimento era all'esortazione più volte ripetuta dal Le Bras ad includere nelle analisi anche i "dati oggettivi della religione", ovvero la teologia, la liturgia e il diritto canonico, considerati a loro volta segni della vitalità religiosa. La seconda considerazione, complementare alla prima ma di carattere più pratico, riguardava la vastità del programma proposto, considerato al di fuori della portata di una

⁶¹ *ibid.*

⁶² v. **G. Steeman**, *La conception de la sociologie...*, cit.

⁶³ *ivi*, pp. 13 – 17. Per la critica cui facciamo riferimento si veda **N. Devolder**, *L'objet de la sociologie religieuse*, in *Etat présent de la sociologie religieuse*, "Lumen vitae" (numero speciale), 1951.

singola disciplina.⁶⁴ In entrambi i casi, e ci sentiamo di condividere il suo giudizio, Steeman trova queste obiezioni comprensibili ma infondate.

Quanto al primo punto, ovvero l'estensione dell'indagine a campi diversificati, allo scopo di individuare i segni della vitalità religiosa e non solo della pratica, Steeman sottolinea che oggetto dell'indagine del Le Bras è la "società religiosa" presa nel suo insieme, e soprattutto in quegli aspetti che hanno un significato – o una rilevanza – sociale. Da questo punto di vista Le Bras analizza tanto le strutture quanto la *vita*, tanto gli elementi istituzionali che quelli umani; in quest'ottica l'integrazione nella ricerca dei dati oggettivi, del culto, della teologia, del diritto canonico è perfettamente coerente, così come il ricorso ad altre scienze religiose intese come ausiliarie della sociologia. Da questo punto di vista, il programma di indagine concepito dal Le Bras, per quanto vasto, si mantiene in certo modo coerente, e non potrebbe essere ridotto se non operando delle cesure arbitrarie.⁶⁵

Il rischio, Steeman se ne mostra consapevole, è tuttavia quello di trasformare la sociologia religiosa in una disciplina enciclopedica, in un serbatoio di dati e teorie prive di un principio di unità. Anche in questo caso, però, la risposta di Steeman è positiva, e va cercata nell'oggetto stesso di studio, in quella società religiosa che, per quanto indagata da una molteplicità quasi infinita di punti di vista, resta costantemente il centro dell'attenzione e il riferimento indispensabile della ricerca. Se dunque una disciplina scientifica ha bisogno di un oggetto specifico per costituirsi come tale, nella sociologia religiosa di Le Bras tale oggetto è, appunto, la società religiosa, indipendentemente dagli aspetti di essa che di volta in volta vengono indagati.⁶⁶

Questo accenno alla società religiosa come oggetto di indagine, e alla molteplicità degli angoli di osservazione, ci consente di tornare al punto da cui siamo partiti. Gabriel Le Bras è consapevole di inseguire un oggetto sfuggente, ai limiti dell'ineffabilità: determinare il "peso" dell'elemento religioso nelle trasformazioni sociali è impresa, a tutt'oggi, di difficile realizzazione, come abbiamo già avuto modo di sottolineare. D'altronde, la scelta della pratica religiosa come primo strumento di indagine si spiega proprio con la sua natura, diciamo così, visibile e misurabile. E tuttavia, fin da subito, appare chiaro che pur contabilizzando nel modo più accurato le

⁶⁴ v. **G. Steeman**, *La conception de la sociologie...*, cit., p. 13.

⁶⁵ *ivi*, pp. 13 – 16.

⁶⁶ *ivi*, pp. 14 – 15.

diverse tipologie di praticanti, conclusioni certe sull'autenticità del sentimento religioso che le anima sono lungi dall'essere possibili. Da qui, lo spostamento progressivo dell'attenzione verso altri indicatori, che rivelino la vitalità religiosa, intesa, questa sì, come la misura più attendibile di un'ispirazione religiosa autentica. Ciò non elimina, tuttavia, un certo grado di aleatorietà, a meno che non si voglia spostare il centro dell'attenzione dal peso della ispirazione religiosa a quello, appunto, della società religiosa. Spostamento, a nostro avviso, determinante. Se, infatti, non è possibile ricostruire a partire dalle pratiche il grado di purezza della fede, è altrettanto vero che l'adesione a tali pratiche manifesta l'appartenenza, qualunque sia il grado, a un sistema sociale, quello religioso, che costituisce una parte importante del sistema complessivo di una società. Si tratterà dunque, di muoversi su due piani: da un lato, misurare fin dove possibile la coerenza interna al sistema ecclesiastico, verificando la coesione tra strutture e popolo; dall'altro, analizzare i modi in cui tale sistema, quale che sia il suo grado di coesione interna, interagisce con l'esterno, con quel mondo laico all'interno del quale esso vive, in un rapporto continuo di reciproca influenza. "L'Eglise est donc considérée comme un société, qui a pour principe et pour fin la vie religieuse des hommes, leurs relations avec le monde de Dieu. Elle est une société organisée et a donc des autorités et un peuple, et une structure et une vie (...) C'est ce complexe, dont tous les éléments sont interdépendants, que la sociologie doit étudier et expliquer, en se rendant compte des variations historiques et locales. Elle en verra premièrement la vie et la structure internes, puis ses relations avec la société qui l'entoure : la société civile, dont la vie et les structures l'influencent et sont influencées par elle : il y a une interdépendance entre la sacré et le profane, entre tout sacré et tout profane ».⁶⁷

Ferma restando dunque la validità delle considerazioni del Langlois, riportate sopra, circa l'impossibilità di misurare il profondo della ispirazione religiosa, ci sembra di poter affermare che l'indagine sulla coesione interna delle strutture ecclesiastiche, così come quella sui loro rapporti con quelle profane possa essere condotta, e di fatto venga condotta dal Le Bras, con risultati rilevanti sia sul piano della metodologia sia su quello dei processi rilevati e dell'attendibilità scientifica.

⁶⁷ v. G. Le Bras, *Etudes...*, cit. p. 764.

Non resta dunque che una breve conclusione che racchiuda anche il senso di questa mia ricerca.

Gabriel Le Bras è stata una delle figure più importanti della cultura francese, o quantomeno di una parte considerevole di essa, del secolo passato. Questa posizione di rilievo gli è da tempo riconosciuta in patria, e sancita già in vita dalle responsabilità affidategli subito dopo la seconda guerra mondiale presso il Quay d'Orsay. Sul piano internazionale, la cultura giuridica europea e d'oltreoceano, nonché una parte importante di quella italiana, continua a riconoscerlo come uno dei giuristi più autorevoli della sua generazione. I suoi studi di sociologia religiosa hanno cambiato il modo di intendere l'intera disciplina, mostrato la possibilità di un approccio profondo alla società religiosa e di uno studio non meramente istituzionale della Chiesa. Per questi motivi, riteniamo che i suoi studi, il suo approccio privo di pregiudizi alla complessità del fatto religioso, la sua costante ricerca di onestà e scientificità nelle valutazioni, meritino di essere riproposte ancora oggi al pubblico, in quanto ancora in grado di suscitare discussioni proficue e stimoli alla ricerca.

BIBLIOGRAFIA

Sigle e abbreviazioni

A.E.A.	<i>Archives d'Église d'Alsace</i>
A.H.E.S.	<i>Annales d'histoire économique et sociale</i>
A.S.	<i>Année sociologique</i>
A.S.D.	<i>Annali di storia del diritto</i>
A.S.R.	<i>Archives de sociologie des religions</i>
D.D.C.	<i>Dictionnaire de droit canonique</i>
D.H.G.E.	<i>Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique</i>
D.T.C.	<i>Dictionnaire de Théologie catholique</i>
E.J.C.	<i>Ephemerides juris canonici</i>
E.S.R.	<i>Études de Sociologie religieuse</i>
H.D.I.E.O.	<i>Histoire du droit et des Institutions de L'Église en Occident</i>
J.S.	<i>Journal des Savants</i>
R.D.C.	<i>Revue de droit canonique</i>
R.E.D.C.	<i>Revista española de derecho canonico</i>
R.H.	<i>Revue historique</i>
R.H.D.	<i>Revue historique de droit français et étranger</i>
R.H.E.	<i>Revue d'histoire ecclésiastique</i>
R.H.E.F.	<i>Revue d'histoire de l'Église de France</i>
R.S.D.I.	<i>Rivista di storia del diritto italiano</i>
R.S.R.	<i>Revue des sciences religieuses</i>
S.D.H.J.	<i>Studia et documenta historiae et juris</i>
S.S.R.	<i>Studi di Sociologia religiosa</i>
Z.S.S.,K.A.	<i>Zeitschrift der Savigny – Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung</i>
Z.S.S.,R.A.	<i>Zeitschrift der Savigny – Stiftung für Rechtsgeschichte, Romanistische Abteilung</i>

Opere di Gabriel Le Bras

1920

L'immunité réelle,
Tesi di dottorato, 1920.

1921

Le Liber de misericordia et justitia d'Alger de Liège,
in "Nouvelle Revue historique du droit français et étranger", XLV/1 (1921),
pp. 80 - 118.

rec. a **J. Neubauer**, *Beiträge zur Geschichte der biblisch-talmudischen
Eheschlussrechts*, Leipzig 1920,
in "Nouvelle Revue historique du droit français et étranger", XLV/4 (1921),
pp. 712 - 714.

1922

L'évolution générale du procureur en droit privé romain,
Tesi alla Facoltà di diritto di Parigi, 1922.

*L'évolution générale de la théorie canonique de l'immunité réelle depuis la
publication des Clémentines jusqu'au Concile de Trente*,
in "R.S.R.", 1922, pp. 411 - 427.

*Le privilège de clergie en France dans les derniers siècles du Moyen Âge
(1)*,
in "J.S.", XX/4 (1922), pp. 163 - 170.

*Le privilège de clergie en France dans les derniers siècles du Moyen Âge
(2)*,
in "J.S.", XX/5 (1922), pp. 253 - 260.

rec. a **A. Solmi**, *La storia del diritto italiano*, Roma 1922,
in "R.H.D.", I/3 (1922), pp. 474 - 476.

rec. a **G. Lardé**, *Le tribunal du clerc dans l'Empire romain et la Gaule
franque*, Moulins 1920,
in "Le Moyen Age", 1922, pp. 126 - 132.

1923

prefaz. a **A. Renaudet**, *Le concile gallican de Pise-Milan (1511 - 1512)*.
Études italiennes, 1923, pp. 5 - 13.

rec. a **A. Solmi**, *La storia del diritto italiano*, Roma 1922,
in "R.H.D.", II/2 (1923), pp. 474 - 476.

1924

rec. a **A. Rosambert**, *La veuve en droit canonique jusqu'au XIV^e siècle*,
in "R.S.R.", 1924, pp. 281 - 288.

rec. a **E. Fournier**, *Les origines du Vicaire général*, Parigi 1922,
in "R.S.R.", 1924, pp. 178 - 180.

1925

Les indulgences,
in "R.S.R.", 1925, pp. 526 - 537.

1926

Canon law,
in "Legacy of the Middle Ages", Oxford 1926, pp. 321 - 361.

rec. a **T. Pollock Oakley**, *English penitential discipline and anglo-saxon Law in their joint influence*, New York 1923,
in "R.S.R.", 1926, pp. 437 - 438.

rec. a **H. Von Schubert**, *Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter, I*, Tubinga 1917,
in "R.S.R.", 1926, pp. 433 - 436.

rec. a **G. Boyer**, *Recherches historiques sur la résolution des contrats (origines de l'art. 1184 C. civ.)*, Parigi 1924,
in "R.S.R.", 1926, pp. 591 - 593.

rec. a **J.F. Mac Neill**, *The celtic penitentials*, New York 1923,
in "R.S.R.", 1926, pp. 436 - 437.

1927

Mariage,
in "D. T. C.", t. IX, parte II (1927), col. 2123 - 2317.

Some Canon Law manuscripts at Oxford,
in "The Bodleian Quarterly Review", 1927, p. 191.

Un manuscrit madrilène du polycarpus,
in "Revista jurídica de Catalunya", 1927, p. 334.

Un second manuscrit de l'Abbreviatio Decreti d'Omnebene,
in "R.S.R.", 1927, pp. 649 - 652.

rec. a **H.X. Arquillère**, *Le plus ancien traité de l'Église. Jacques de Viterbe, De Regimine christiano. Etude des sources et édition critique*,
Parigi 1926,
in "R.S.R.", 1927, pp. 526 - 530.

1928

Manuscripts canoniques,
in "R.S.R.", 1928, pp. 270 - 273.

rec. a **A. De Smet**, *Tractatus theologico canonicus de sponsalibus et matrimonio*, 4^a ed., Bruges 1927,
in "R.S.R.", 1928, pp. 169 - 170.

1929

Les deux formes de la Dacheriana,
in "Mélanges Paul Fournier", 1929, pp. 395 - 414.

Richesses méconnues de la bibliothèque publique d'Albi,
in "R.H.D.", VIII/4 (1929), pp. 767 - 775.

Sur la date et la patrie de la collection dite d'Angers,
in "R.H.D.", VIII/4 (1929), pp. 775 - 780.

rec. a **P. Collinet**, *Études historiques sur le droit de Justinien, t. 2, Histoire de l'École de droit de Beyrouth*, Parigi 1925,
in "R.H.D.", VIII/1 (1929), pp. 220 - 228.

rec. a **Z. Giacometti**, *Quellen zur Geschichte der Trennung von Staat und Kirche*, Tubinga 1926,
in "R.S.R.", 1929, pp. 137 - 142.

1930

A propos de la Dacheriana,
in "R.H.D.", IX/3 (1930), pp. 518 - 524.

Asile,
in "Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique", t. IV (1930),
col. 1035 - 1047.

Economistes et historiens. Le sens de la vie dans l'histoire du droit.
L'oeuvre de F.W. Maitland,
in "A.H.E.S.", 1930, pp. 387 - 404.

Sur la part d'Isidore de Séville et des Espagnols dans l'histoire des
collections canoniques,
in "R.S.R.", 1930, pp. 218 - 257.

Un moment décisif de l'histoire de l'Église et du droit canon: la renaissance
gélasienne,
in "R.H.D.", IX/3 (1930), pp. 506 - 518.

rec. a **A. Van Hove**, *Commentarium lovaniense in Codicem juris canonici.*
Vol. I, t. I, Prolegomena, Malines-Roma 1945,
in "R.S.R.", 1930, pp. 704 - 706.

1931

(con P. Fournier) *Histoire des collections canoniques en Occident depuis*
les Fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien,
2 voll., Parigi 1931 – 1932.

Alger de Liège et Gratien,
in "Revue des Sciences philosophiques et théologiques", XX (1931), pp. 5 -
26.

Esquisse, bibliographie et conclusion d'un cours de Pandectes (sur le fils
de famille),
in "Revue Internationale de l'Enseignement", 1931, pp. 241 - 263.

Judicia Theodori,
in "R.H.D.", X/1 (1931), pp. 96 - 115.

L'évolution du port de Nantes (A propos de l'ouvrage de J. Reulin),
in "Bull. de la Société d'hist. et d'arch. de Bretagne", 1931, pp. 40 - 53.

Manuscrit vendômois du Quadripartitus,
in "R.S.R.", 1931, pp. 266 - 269.

Nature permanente et aspects nouveaux de la souveraineté du Saint Siège,
in "Revue de droit international", 1931, pp. 289 - 295.

Pénitentiels espagnols,
in "R.H.D.", X/1 (1931), pp. 115 - 131.

Statistique et histoire religieuse. Pour un examen détaillé et pour une explication historique de l'état du catholicisme dans les diverses régions de la France,

in "R.H.E.F.", XVII (1931), pp. 425 - 449;

ora in **G. Le Bras**, E.S.R., I, Parigi 1955, pp. 1 - 24;

trad. it., *Per un esame particolareggiato e per una spiegazione storica dello stato del cattolicesimo nelle diverse regioni della Francia*, in **id.**, Studi di sociologia religiosa, Milano 1969, pp. 29 - 50.

rec. a **R. Wehrle**, *De la coutume dans le droit canonique*, Parigi 1930, in "R.S.R.", 1931, pp. 186 - 187.

rec. a **R. Le Picard**, *La communauté de vie conjugale, obligation des époux. Etude canonique*, Parigi 1930, in "R.H.D.", X/4 (1931), pp. 743 - 757.

rec. a **H. Richardot**, *Les pactes de séparation entre époux. Etude historique, comparative et critique de la separation....*, Parigi 1930, in "R.H.D.", X/4 (1931), pp. 743 - 757.

1932

Epoques de l'historiographie des collections canoniques,
in "R.H.D.", XI/1 (1932), pp. 153 - 160.

La doctrine, source des collections canoniques,
in "Mélanges Geny", 1932, pp. 69 - 76.

Le Saint Siège et la Bretagne dans les derniers siècles du Moyen Âge,
in "R.S.R.", 1932, pp. 70 - 76.

Les collections canoniques en Angleterre après la conquête normande,
in "R.H.D.", XI/1 (1932), pp. 144 - 153.

Les ports de la Basse-Loire,
in "A.H.E.S.", 1932, pp. 308 - 311.

Pour l'histoire du jansénisme dans l'Orléanais,
in "R.H.E.F.", XVIII (1932), pp. 189 - 197.

Quelques conséquences juridiques et sociales des idées romaines sur la mort,
in "Institut de Droit comparé, Études de sociologie et d'Ethnologie juridiques", XII (1932), pp. 1 - 22.

Robert Génestal,
in "Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes", 1932, pp. 3 - 12.

rec. a **M. Le Grand**, *Le chapitre cathédral de Langres de la fin du XII^e siècle au Concordat de 1516*, Parigi 1931,
in "R.H.D.", XI/2 (1932), pp. 335 - 339.

rec. a **don O. Lottin**, *Le droit naturel chez Saint Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Bruges 1931,
in "R.H.D.", XI/2 (1932), pp. 321 - 322.

1933

De l'état présent de la pratique religieuse dans les campagnes françaises,
in "Revue de Folklore français", IV (1933), pp. 193 - 206.

Les fondations privées du Haut Empire,
in "Studi Riccobono", vol. III (1933), pp. 23 - 67.

Note sur Pierre de Marca et le traité De Concordia,
in "R.S.R.", 1933, pp. 591 - 601.

Quantam partem habuerint Romani in libris canonum ante Decretum Gratiani confectis,
in "Jus Pontificium", 1933, pp. 237 - 240.

rec. a **P. de Vaissière**, *Curés de campagne de l'ancienne France*, Parigi 1933,
in "R.H.E.F.", XIX (1933), pp. 539 - 543.

rec. a **S. Reicke**, *Das Deutsche Spital und sein Recht im Mittelalter...*,
Stoccarda 1932,
in "R.H.D.", XII/1 (1933), pp. 152 - 157.

rec. a **H. Barion**, *Das frankisch-deutsche Synodalrecht des Fruhmittelalters*, Bonn 1931,
in "R.H.D.", XII/1 (1933), pp. 139 - 142.

rec. a **F. Gaquere**, *Pierre de Marca*, Parigi 1932,
in "R.H.D.", XII/2 (1933), pp. 374 - 375.

1934

Le contrôle de la pratique religieuse dans le diocèse de Rouen, sous l'épiscopat de Colbert,
in "R.H.D.", XIII/4 (1934), pp. 732 - 733.

Pénitentiels,
in "D.T.C.", t. XII, parte II (1934), col. 1160 - 1179.

Quelques caractères de la pratique religieuse dans les campagnes françaises aux derniers siècles de l'Ancien Régime,
in "R.H.E.F.", XX (1934), p. 369.

rec. a **L. Pfleger**, *Die Entstehung der alsaessischen Pfarrein*, Strasburgo 1929 - 1934,
in "R.H.E.F.", XX (1934), pp. 622 - 629.

rec. a **L. Schnorr von Carolsfeld**, *Geschichte der juristischen Person, t. I*, Monaco 1933,
in "R.H.D.", XIII/3 (1934), pp. 539 - 541.

rec. a **R. Chauvet**, *Le port de Londres et sa fonction économique*, Parigi 1933,
in "A.H.E.S.", 1934, pp. 320 - 321.

1935

Etat religieux et social du diocèse de Châlon aux derniers siècles de l'Ancien Régime,
in "Nouvelle revue de Champagne et de Brie", 1935, pp. 162 - 185;
ora in **G. Le Bras**, E.S.R., I, Parigi 1955, pp. 54 - 68.

L'examen de conscience de Jean Pontas,
in "Mélanges Vermeersch", Roma 1935, pp. 183 - 200.

L'obligation juridique de pratiquer la religion chrétienne au dernier siècle de l'Ancien Régime,
in "R.H.D.", XIV/3 (1935), pp. 427 - 428;
trad. it., *L'obbligo giuridico di praticare la religione cristiana nell'Ancien Regime*, in **G. Le Bras**, *Studi di sociologia religiosa*, Milano 1969, pp. 51 - 52.

Le contrôle de la vie chrétienne dans la diocèse d'Auxerre sous Louis XIV,
in "Mémoires de la Société pour l'histoire du droit des anciens pays bourguignons, comtois et romands", 1935, pp. 1 - 16;
ora in **G. Le Bras**, E.S.R., II, Parigi 1955, pp. 39 - 51;
trad. it., *Il controllo canonico della vita cristiana nella diocesi di Auxerre sotto Luigi XIV^e*, in **id.**, *Studi di sociologia religiosa*, Milano 1969, pp. 64 - 76.

Les facteurs historiques de l'esprit occidental,
in "J.S.", 6 (1935), pp. 256 - 263.

Les transformations religieuses des campagnes françaises depuis la fin du XVII^e siècle,
in "Annales sociales", 1935, pp. 15 - 70;
ora in **G. Le Bras**, E.S.R., II, Parigi 1955, pp. 219 - 266;
trad. it., *Le trasformazioni religiose delle campagne francesi a partire dalla*

fine del secolo XVII, in **id.**, *Studi di sociologia religiosa*, Milano 1969, pp. 119 - 163.

Paul Fournier et l'histoire de l'Église de France,
in "R.H.E.F.", XXI (1935), pp. 532 - 549.

Paul Fournier: bibliographie de ses travaux,
in "Mélanges Paul Fournier", 1935, pp. XXIX - LXIV.

Un grand historien du droit: Paul Fournier,
in "S.D.H.I.", I (1935), pp. 481 - 485.

prefaz. a **L.H. Halkin**, *Introduction à l'histoire paroissiale de l'ancien diocèse de Liège*, Bruxelles 1935.

rec. a **L. Kerbiriou**, *Les missions bretonnes*, Brest 1933,
in "R.H.E.F.", XXI (1935), pp. 84 - 85.

rec. a **E. Griffe**, *Lettres patents des évêques de France...*, Parigi 1933,
in "R.H.D.", XIV/1 (1935), pp. 130 - 131.

1936

La justice d'Église,
in "Histoire du Christianisme de dom Poulet", 1936, pp. 862 - 869.

Paul Fournier. Sa carrière, son oeuvre, son esprit,
in "R.H.D.", XV/1 (1936), pp. 1 - 54.

Premiers traits d'une carte de la pratique religieuse dans les campagnes françaises,
in "Revue de folklore français", VIII (1936), pp. 159 - 167.

Quantam partem habuerint Galli in libris canonum ante Decretum Gratiani confectis,
in "Jus Pontificium", 1936, pp. 14 - 16.

prefaz. a **J. Dauvillier**, **C. De Clercq**, *Le mariage en droit canonique oriental*, Parigi 1936.

rec. a **M. Roberti**, *Cristianesimo e diritto romano*, Milano 1936,
in "A.H.E.S.", 1936, pp. 191 - 192.

rec. a **W. Plöchl**, *Das Eherecht der magister Gratianus*, Leipzig-Vienna 1935,
in "R.H.D.", XV/3 (1936), pp. 595 - 596.

rec. a **E. Roesser**, *Göttliches und menschliches, unveränderliches und veränderliches Kirchenrecht*, Paterborn 1934,
in "R.S.R.", 1936, pp. 396 - 400.

rec. a **s. Kuttner**, *Kanonistische Schuldlehre*, Città del Vaticano 1935,
in "S.D.H.I.", II/1 (1936), pp. 232 - 238.

rec. a **P.M. Bretonnet**, *Le chanoine Mangou et la première communauté sacerdotale de Larchant*, Parigi 1935,
in "R.H.E.F.", XV (1936), pp. 222 - 224.

rec. a **A. Esmein**, *Le mariage en droit canonique*, t. I, 2^a ed. a cura di *Génestal e Dauvillier*, Parigi 1935,
in "R.H.D.", XV/3 (1936), pp. 591 - 595.

rec. a **T.P. Mc Laughlin**, *Le très ancien droit monastique de l'Occident*,
Ligugè 1935,
in "R.S.R.", 1936, p. 395.

1937

Autun dans l'histoire du droit canon,
in "Mémoires de la société Eduenne", 48 (1937), pp. 3 - 16.

Pour l'étude de la paroisse rurale,
in "R.H.E.F.", XXIII (1937), pp. 486 - 502;
ora in **G. Le Bras**, *E.S.R.*, I, Parigi 1955, pp. 104 - 119;
trad. it., *Per lo studio della parrocchia rurale*, in **id.**, *Studi di sociologia religiosa*, Milano 1969, pp. 102 - 118.

Programme de travaux sur l'histoire du droit canon en Normandie,
in "Normannia", 1937, pp. 397 - 406.

rec. a **J. Destrez**, *La pecia dans les manuscrits universitaires du XIII^e et du XIV^e siècle*, Parigi 1936,
in "R.H.D.", XVI/1 (1937), pp. 155 - 157.

rec. a **M.D. Chenu**, *La théologie au XII^e siècle*, Parigi 1937,
in "A.S.R.", 4 (1937), pp. 177 - 179.

rec. a **G. Barraclough**, *Papal Provisions. Aspects of Church History...*,
Oxford 1936,
in "R.H.D.", XVI/1 (1937), pp. 157 - 159.

rec. a **S. Kuttner**, *Repertorium der Kanonistick (1140 - 1234) Prodrömus corporis glossarum*, I, Città del Vaticano 1937,
in "R.H.D.", XVI/4 (1937).

1938

Barthélemy de Brescia,
in "D.D.C.", t. II (1938), col. 216 - 217.

Bernard de Pavie,
in "D.D.C.", t. II (1938), col. 782 - 789.

Excursion des villages moï aux monastères cambodgiens ou De l'utilité des études comparatives dans le domaine du droit canon,
in "Recueil d'études en l'honneur d'Edouard Lambert", I (1938), pp. 95 - 106.

L'organisation du diocèse d'Auxerre à l'époque mérovingienne,
in "Mémoires de la Société pour l'histoire du droit des anciens pays bourguignons, comtois et romands", 1938, pp. 5 - 19;
ora in **G. Le Bras**, E.S.R., I, Parigi 1955, pp. 27 - 38;
trad. it., *L'organizzazione della diocesi di Auxerre nell'epoca merovingia*, in **id**, *Studi di sociologia religiosa*, Milano 1969, pp. 52 - 64.

Les Écritures dans le Décret de Gratien,
in "Z.S.S., K.A.", 37 (1938), pp. 47 - 80.

prefaz. a **R. Aubenas**, *Recueil de lettres des officialités de Marseille et d'Aix (XIV^e - XV^e siècle)*, Parigi 1938, pp. VII - XI.

rec. a **Dr. seb. Schröcker**, *Die kirchenpflegschaft. Die Werwahrung des Niederkirchenvermögens durch Laien seit dem ausgehenden Mittelalter*, Paderborn 1934,
in "A.H.E.S.", 1938, p. 166.

rec. a **G. Krüger**, *Die Rechtstellung der vorkanstinischen Kirchen*, Berlino 1935,
in "R.H.D.", XVII/1 (1938), pp. 105 - 107.

1939

Ernest Perrot,
in "R.H.E.F.", XXV (1939), p. 290.

Paul Collinet,
in "R.H.E.F.", XXV (1939), p. 289.

Trente ans de séparation,
in "Chiesa e Stato", t.II, Milano (1939), pp. 425 - 464.

prefaz. a **T. Timbal**, *Le droit d'asile*, Parigi 1939, pp. I - IV.

1940

Les confréries chrétiennes. Problèmes et propositions,
in "R.H.D.", 1940 - 1941", XIX - XX (1940), pp. 310 - 363;
ora in **G. Le Bras**, E.S.R., II, Parigi 1955, pp. 423 - 462;

trad. it., *Contributo a una storia delle confraternite*, in **id.**, *Studi di sociologia religiosa*, Milano 1969, pp. 179 - 215.

1942

Introduction à l'histoire de la pratique religieuse en France,
2 voll., Parigi 1942 – 1945.

1943

Études latin de droit canon,
in "Mémoires des études latin", Parigi 1943, pp. 416 - 435.

rec. a **E. Fournier**, *L'origine du vicaire général et des autres membres de la curie diocésaine*, Parigi 1940,
in "R.H.E.F.", XXIX (1943), pp. 287 - 292.

rec. a **M. Bloch**, *La société féodale, t. I e II*, Parigi 1939 - 1940,
in "R.H.E.F.", XXIX (1943), pp. 285 - 287.

1944

prefaz. a **Brémont, Gaudemet e al.**, *L'empire chrétien et sa destinée en Occident du XI^e au XIII^e siècle*, Parigi 1944.

rec. a **Y. Renouard**, *Les relations des Papes d'Avignons et des compagnies commerciales et bancaires de 1316 à 1378*, Parigi 1941,
in "R.H.D.", XXII/1 (1944), pp. 84 - 86.

1945

Connaissance des villes,
in "Masses ouvrières", 1945, pp. 41 - 46;
ora in **G. Le Bras**, *E.S.R.*, II, Parigi 1955, pp. 463 - 469.

La vitalité religieuse de l'Église de France,
in "R.H.E.F.", XXXI (1945), pp. 277 - 306;
ora in **G. Le Bras**, *E.S.R.*, II, Parigi 1955, pp. 558 - 586.

Un programme: la géographie religieuse,
in "(Hommage à Marc Bloch) A.H.E.S.", 1945, pp. 87 - 112;
ora in **G. Le Bras**, *E.S.R.*, II, Parigi 1955, pp. 490 - 525;
trad. it., *Un programma: la geografia religiosa*, in **id.**, *Studi di sociologia religiosa*, Milano 1969, pp. 226 - 258.

rec. a **R. Louis e can. Poree**, *Le domaine de Réennes et Appoigny*, Parigi 1939,
in "R.H.E.F.", XXXI (1945), pp. 183 - 184.

1946

Discours à l'inauguration de l'Institut de droit romain,
in "Publications de l'Institut de droit romain", 1946, pp. 35 - 41.

L'essor actuel des sciences humaines,
in "Une politique française de la science", Parigi 1946, pp. 1 - 16.

La famille en U.R.S.S.,
in "Connaissance de l'U.R.S.S.", 1946.

La vitalité religieuse de la Bretagne depuis les origines chrétiennes jusqu'à nos jours,
in "Mémoires de la Société d'Histoire et d'Archéologie de Bretagne", 1946, pp. 1 - 17;
ora in **G. Le Bras**, *E.S.R.*, II, Parigi 1955, pp. 558 - 586;
trad. it., *La vitalità religiosa della Bretagna dalle origini cristiane ai nostri giorni*, in **id**, *Studi di sociologia religiosa*, Milano 1969, pp. 77 - 88.

Secteurs et aspects nouveaux de la sociologie religieuse,
in "Cahiers internationaux de Sociologie", I (1946), pp. 39 - 66;
ora in **G. Le Bras**, *E.S.R.*, II, Parigi 1955, pp. 397 - 417.

Sur l'histoire des croix rurales,
in "Miscellanea Historica, Alberti de Meyer", Lovanio (1946), pp. 319 - 336;
ora in **G. Le Bras**, *E.S.R.*, I, Parigi 1955, pp. 85 - 99;
trad. it., *Storia delle croci rurali*, in **id**, *Studi di sociologia religiosa*, Milano 1969, pp. 88 - 102.

1947

Carte de la pratique religieuse dans les campagnes,
in "Cahiers du Clergé rurale", 1947;
ora in **G. Le Bras**, *E.S.R.*, I, Parigi 1955, p. 325.

Edouard Jordan,
in "R.H.", 1947, pp. 153 - 158.

Géographie électorale et géographie religieuse,
in "Cahiers de la Fondation nationale de Sciences politiques", I (1947), pp. 44 - 66;
ora in **G. Le Bras**, *E.S.R.*, II, Parigi 1955, pp. 526 - 545.

Victor Carrière,
in "R.H.E.F.", XXXIII (1947), pp. 5 - 11.

prefaz. a **R. Metz**, *La Monarchie française et la provision des bénéfices ecclésiastiques en Alsace*, Strasburgo 1947, pp. I - VI.

rec. a **R. Grand**, *Les "Paix" d'Aurillac. Etude et documents sur l'histoire des institutions municipales d'une ville à consultat (XII - XV siècle)*, Parigi 1945,
in "R.H.D.", XXIV - XXV (1947), pp. 316 - 318.

1948

Commentaire sociologique des cartes religieuses de la France,
in "Lumen Vitae", III (1948);
ora in **G. Le Bras**, *E.S.R.*, I, Parigi 1955, pp. 302 - 310.

Description de la France catholique,
in "Nouvelle Revue théologique", 1948, pp. 835 - 845.

Influence des milieux sur la vie religieuse,
in "Lumen vitae", III (1948), pp. 1 - 11;
ora in **G. Le Bras**, *E.S.R.*, II, Parigi 1955, pp. 615 - 625.

Programme d'un cycle d'enseignement sur la structure et la vie des sociétés françaises,
in "Institut d'études politiques", 1948.

Quelques problèmes posée par le Décret de Gratien,
in "Apollinaris", 1948, pp. 112 - 117.

Situation et rôle de l'Église en Allemagne (Les Églises en Allemagne. Le catholicisme),
in "Centre d'études de polit. étr.", 1948, pp. 99 - 118.

Usure,
in "D.T.C.", t. XV, parte II (1948), col. 2336 - 2372.

prefaz. a **P. Noailles**, *Fas et jus*, Parigi 1948,

rec. a **E. Lesne**, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, t. IV - VI 1938 - 1943,
in "R.H.D.", XXVI/2 (1948), pp. 351 - 352.

rec. a **M. Andrieu**, *Le pontifical romain du Moyen Âge*, Vol. I, Città del Vaticano 1938,
in "R.H.D.", XXVI/2 (1948), pp. 350 - 351.

1949

Influence des structures sociales sur la vie religieuse en France,
in "Structure sociale et pastorale paroissiale", 1949, pp. 17 - 28;
ora in **G. Le Bras**, *E.S.R.*, I, Parigi 1955, pp. 311 - 324;
trad. it., *Influenza delle strutture sociali sulla vita religiosa in Francia*, in
id, *Studi di sociologia religiosa*, Milano 1969, pp. 163 - 175.

La Faculté de droit au Moyen Âge,
in "Aspects de l'Université de Paris", 1949, pp. 81 - 100.

Le droit romain au service de la domination pontificale,
in "R.H.D.", XXVII/2 (1949), pp. 377 - 398.

Notes sur la sociologie et la psychologie en France,
in "Bulletin international des sc. soc. (U.N.E.S.C.O.)", vol. I (1949), pp. 50
- 60.

Notes sur la structure de la sociologie religieuse,
in "A.S.", 1948 - 1949 (1949), pp. 287 - 294;
ora in **G. Le Bras**, *E.S.R.*, II, Parigi 1955, pp. 788 - 794.

rec. a **M. Maccarone**, *Chiesa e Stato nella dottrina di Papa Innocenzo III*,
Roma 1940,
in "R.H.D.", XXVII/2 (1949), pp. 299 - 301.

rec. a **H. Rollet**, *L'action sociale des catholiques en France (1871 - 1901)*,
Parigi 1947,
in "R.H.E.F.", XXXV (1949), pp. 103 - 104.

rec. a **P.G. Caron**, *La rinuncia all'ufficio ecclesiastico nella storia del
diritto canonico dalla età apostolica alla riforma cattolica*, Milano 1946,
in "R.H.D.", XXVII/3 (1949), pp. 473 - 475.

rec. a **M. Andrieu**, *Le pontifical romain au Moyen Âge*, Vol. II, Città del
Vaticano 1939,
in "R.H.E.F.", XXXV (1949), pp. 79 - 80.

rec. a **M. Andrieu**, *Le pontifical romain du Moyen Âge*, Vol. III, Città del
Vaticano 1940,
in "A.S.", 1949, pp. 448 - 449.

rec. a **J. Le Jollec**, *Lothey-Landremel*, Quimper 1946,
in "R.H.E.F.", XXXV (1949), pp. 139 - 140.

rec. a **J. Wach**, *Sociology of religion*, Londra 1947,
in "A.S.", 1949, pp. 406 - 408.

rec. a **B.B. Heim**, *Wappenbrauch und Wappenrecht in der Kierche*, Olten
1949,
in "R.H.D.", XXVII/3 (1949), pp. 475 - 476.

1950

L'Église et la société dans la IV^e République,
in "La République française", New York (1950).

La concorde des droits savants dans le domaine des contrats,
in "Annales de la Faculté de Droit d'Aix-en-Provence", Mélanges A.
Dumas (1950), pp. 5 - 16.

La formation du droit romano-canonique,
in "Actes du Congrès de droit canonique (tenu à Paris en 1947)", 1950, pp.
335 - 338.

Le Conseil d'Etat régulateur du culte paroissale,
in "Études et Documents publiés par le Conseil d'Etat", 1950, pp. 63 - 76.

*Le diocèse d'Orléans sous le second Empire. Note relative à l'état religieux
et social,*
in "R.H.E.F.", XXXVI (1950), pp. 68 - 70;
ora in **G. Le Bras**, *E.S.R.*, I, Parigi 1955, pp. 69 - 71.

Mesure de la vitalité sociale du catholicisme en France,
in "Cahiers internationaux de Sociologie", III (1950), pp. 3 - 39;
ora in **G. Le Bras**, *E.S.R.*, II, Parigi 1955, pp. 587 - 614.

Notes sur la sociologie et la psychologie en France,
in "Bulletin international des sc. soc. (U.N.E.S.C.O.)", vol. II (1950), pp. 17
- 25.

*Suggestions pour l'étude des institutions ecclésiastiques dans les pays de
l'Ouest de la France,*
in "R.H.D.", XXVIII/1 (1950), pp. 154 - 155.

prefaz. a **L. Brochard**, *Saint-Gervais, histoire de la paroisse*, Parigi 1950,

prefaz. a *St. Germain d'Auxerre et son temps*, Introduction aux Actes du
Congrès d'Auxerre, Auxerre 1950, pp. XIII - XXV.

rec. a **L. Halphen**, *Charlemagne et l'Empire carolingien*, Parigi 1950,
in "R.H.", CCIII (1950), pp. 133 - 135.

rec. a **J.B. Mann**, *L'ordre Cistercien et son gouvernement des origines au
milieu du XIII^e siècle (1098 - 1265)*, Parigi 1945,
in "R.H.", CCIII (1950), pp. 135 - 138.

rec. a **J. Lestocquoy**, *La vie religieuse d'une province. Le diocèse d'Arras*,
Arras 1949,
in "R.H.E.F.", XXXVI (1950), pp. 116 - 117.

rec. a **M. Andrieu**, *Le pontifical romain du Moyen Âge*, Vol. IV, Città del Vaticano 1938 - 1943,
in "R.H.", CCIV (1950), pp. 122 - 123.

1951

Boniface VIII, symphoniste et modérateur,
in "Mélanges Louis Halphen", 1951, pp. 383 - 394.

Inventaire théologique du Décret et de la Glose ordinaire. I. Êtres et mondes invisibles,
in "Mélanges de Ghellinck", 1951, pp. 603 - 615.

La sociologie du catholicisme en France,
in "Lumen Vitae", 1 - 2 (1951), pp. 24 - 42;
ora in **G. Le Bras**, *E.S.R.*, II, Parigi 1955, pp. 688 - 706;
trad. it., *La sociologia del cattolicesimo in Francia*, in **id**, *Studi di sociologia religiosa*, Milano 1969, pp. 9 - 26.

Milieus modernes et vie religieuse,
in "Lumen Vitae", 1 - 2 (1951), pp. 13 - 21;
ora in **G. Le Bras**, *E.S.R.*, II, Parigi 1955, pp. 735 - 784.

Notes sur la structure de la sociologie religieuse,
in "A.S.", 1948 - 1949 (1951), pp. 287 - 294;
ora in **G. Le Bras**, *E.S.R.*, II, Parigi 1955, pp. 788 - 794.

Orientations présents de la sociologie religieuse,
in "Ein Sammelwerk...", L. Von Wiese, Colonia (1951), pp. 258 - 265;
ora in **G. Le Bras**, *E.S.R.*, II, Parigi 1955, pp. 759 - 769.

Paris, seconde capitale de la Chrétienté,
in "R.H.E.F.", XXXVII (1951), pp. 5 - 17.

Structure et vie d'une société religieuse,
in "Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuse", 4 (1951), pp. 385 - 406;
ora in **G. Le Bras**, *E.S.R.*, II, Parigi 1955, pp. 770 - 787;
trad. it., *Struttura e vita di una società religiosa*, in **id**, *Studi di sociologia religiosa*, Milano 1969, pp. 294 - 310.

prefaz. a **L.J. Lebreton**, *Connaître une population* (sotto il titolo *Plaidoyer pour l'humaine*), Economie et Humanisme, 2 - 3 (1951).

prefaz. a *St. Colomban*, *Mèlanges colambaniens*, Actes du Congrès international de Luxeuil, 1951, pp. 27 - 34.

rec. a **R. Grand**, **R. Delatouche**, *L'agriculture en France au Moyen Âge*, Parigi 1950,
in "R.H.E.F.", XXXVII (1951), pp. 242 - 243.

rec. a **G. Menshing**, *Soziologie der religion*, Bonn 1947,
in "A.S.", 1948 - 1949 (1951), pp. 295 - 296.

1952

Les problèmes du temps dans l'histoire du droit canon,
in "R.H.D.", XXX/3 (1952), pp. 487 - 513.

Lo stato attuale della sociologia religiosa,
in "Realtà sociale d'oggi", 5 (1952), pp. 385 - 394.

Note sur la psychologie de la France,
in "Revue de psychologie des peuples", 1952,

Note sur la structure de la sociologie religieuse,
in "A.S.", 1952, pp. 287 - 294.

Sociographie du catholicisme,
in "A.S.", 1949 - 1950 (1952), pp. 319 - 328.

Sociologie religieuse et droit canon,
in "Année canonique", 1952, pp. 73 - 76.

prefaz. a *Divorce et séparation de corps dans le monde contemporain*, I,
Europe, Parigi 1952, pp. I - XII.

prefaz. a **M. Quoist**, *La ville et l'homme*, Parigi 1952.

rec. a **F. Boulard**, *Essor ou déclin du clergé français*, Parigi 1950,
in "A.S.", 1952, pp. 319 - 321.

rec. a **L. Nanni**, *La parrocchia studiata nei documenti lucchesi dei secoli VIII - XIII*, Roma 1948,
in "R.H.D.", XXX/3 (1952), pp. 567 - 568.

rec. a **S. Aznar**, *La revolucion española y las vocaciones ecclesiasticas*,
Madrid 1949,
in "A.S.", 1949 - 1950 (1952), pp. 321 - 322.

rec. a **B. Paradisi**, *Storia del diritto italiano. Le fonti nel Basso Impero e nell'epoca romano barbarica*, Napoli 1951,
in "S.D.H.I.", XVIII (1952), pp. 318 - 323.

1953

L'enseignement des Sciences sociales en France,
U.N.E.S.C.O., 1953.

La famille dans le plan de sanctification de l'humanité: la tradition,
in "Journées d'études de l'Union des Congrégations d'action hospitalière et sociale", 1953, pp. 28 - 40.

La pratique religieuse dans les villes et dans les campagnes,
in "Villes et Campagnes (sous la direction de G. Friedmann)", 1953, pp. 283 - 296;
ora in **G. Le Bras**, *E.S.R.*, II, Parigi 1955, pp. 470 - 481;
trad. it., *La pratica religiosa nelle città e nelle campagne*, in **id.**, *Studi di sociologia religiosa*, Milano 1969, pp. 216 - 225.

Le droit classique de l'Église contre la puissance arbitraire,
in "Rivista di storia del diritto italiano", 1953 - 1954 (1953), pp. 25 - 37.

Le triomphe de Gratien,
in "Studia Gratiana", I (1953), pp. 3 - 14.

Les privilèges des clercs dans les concordats récents,
in "Mélanges Carré de Malberg", 1953, pp. 335 - 348.

Manuscripts scandinaves des droits savants,
in "R.H.D.", XXX/3 (1953), pp. 563 - 569.

Nuances du catholicisme français,
in "Revue de Psychologie des peuples", aprile (1953), pp. 12 - 23;
ora in **G. Le Bras**, *E.S.R.*, II, Parigi 1955, pp. 546 - 557.

Part privilégiée du Maine dans l'histoire religieuse,
in "Province du Maine", 1953, pp. 170 - 186.

Sociologie et chronologie,
in "Introduction à l'étude du droit", Parigi, t. II (1953), pp. 5 - 58;
trad. it., *Sociologia e cronologia*, in **id.**, *Studi di sociologia religiosa*,
Milano 1969, pp. 311 - 321.

prefaz. a **R. Lecotté**, *Recherches sur les cultes populaires dans l'actuel diocèse de Meaux*, 1953, pp. V - VI.

prefaz. a **J. Mendras**, *Virgin et Novis*, Parigi 1953.

rec. a **P. Honigsheim**, *An outline for the Study of Sociology of Religion*,
Portland 1951,
in "A.S.", 1951 (1953), pp. 209 - 210.

rec. a **E.O. James**, *La fonction sociale de la religion (traduzione)*, Parigi
1950,
in "A.S.", 1951 (1953), pp. 270 - 272.

rec. a **A. Leoni**, *Sociologia e geografia religiosa di una diocesi. Saggio sulla pratica religiosa nella diocesi di Mantova*, Roma 1952,
in "A.S.", 1951 (1953), pp. 289 - 293.

rec. a **G.de Vergottini**, *Studi sulla legislazione di Federico II in Italia. Le leggi del 1220*, Milano 1952,
in "R.H.D.", XXXI/2 (1953), pp. 303 - 305.

1954

Ce que le Christianisme apporte à la cité,
in "Semaine sociale", Rennes 1954.

Culture historique et droit canon,
in "L'Année canonique", 1954, pp. 55 - 61.

L'excommunications des clercs par les laïques,
in "(Eventail de l'histoire vivante) Mélanges Lucien Febvre", t. I (1954), pp. 227 - 232.

L'invasion de l'Église dans la cité,
in "Mélanges Lavedan", 1954, pp. 187 - 198.

La religion dans la société française,
in "Aspects de la société française", 1954, pp. 222 - 237.

Le clergé dans les derniers siècles du Moyen Âge,
in "Prêtres d'hier et d'aujourd'hui", 1954, pp. 153 - 181.

Pour une sociologie historique du catholicisme en France,
in "Cahiers internationaux de Sociologie", XVI (1954), pp. 14 - 34;
ora in **G. Le Bras**, *E.S.R.*, II, Parigi 1955, pp. 665 - 687.

prefaz. a **C.G. Goldaraz**, *El codice Lucense*, Roma 1954, pp. 7 - 14 (con il titolo *Un manuscrit ressuscité: le Codex gallicien de l'Hispana*).

rec. a **I. Nylander**, *Das kirchliche Benefizialwesen Schwedens während des Mittelalters...*, Stoccolma 1953,
in "R.H.D.", XXXII/1 (1954), pp. 277 - 279.

rec. a **H.E. Feine**, *Kirchliche Rechtsgeschichte, I (Die katholische Kirche)*, Weimar 1950,
in "R.H.D.", XXXII/1 (1954), pp. 126 - 128.

rec. a **B.L. Woodcock**, *Medieval ecclesiastical Courts in the Diocese of Canterbury*, Oxford 1952,
in "R.H.D.", XXXII/1 (1954), pp. 126 - 128.

1955

Prolégomènes,
Parigi 1955, (Introduzione alla Histoire du droit et des institutions de

l'Église en Occident curata da G. Le Bras);
trad. it. (a cura di F. Margiotta Broglio) *La Chiesa del diritto. Introduzione
allo studio delle istituzioni ecclesiastiche*, Bologna 1976.

Études de Sociologie religieuse,
2 voll., Parigi 1955;
ed. it. (riduzione dell'edizione francese), *Studi di sociologia religiosa*,
Milano 1969.

De vita et de suppliciis auctoritatum,
in "Studi in onore di Ugo Paoli", 1955, pp. 453 - 457.

Du nouveau sur Huguccio,
in "R.D.C.", 1955, pp. 131 - 146.

Sociologie religieuse et sciences sociales,
in "Actes du IV Congrès international de sociologie religieuse", 1955, pp. 9
- 19.

prefaz. a **J. M. Aubert**, *Le droit romain dans l'oeuvre de Saint Thomas*,
Parigi 1955, pp. 5 - 7 .

prefaz. a **N. Greinacker**, *Soziologie der Pfarrei. Wege zur Untersuchung*,
Colmar 1955, pp. 9 - 15 .

rec. a **J. Imbert**, *Le droit hospitalier de la Révolution et de l'Empire*, Parigi
1954,
in "R.H.D.", XXXIII/4 (1955), pp. 603 - 604.

1956

Bologne, monarchie médiévale des droits savants,
in "Memorie per la storia dell'Università di Bologna", 1956, pp. 1 - 18.

Economie et société dans les sources de l'histoire religieuse,
in "Revue économique", 1956, pp. 353 - 369.

Investigation historique et droit canon,
in "Investigación y elaboración del Derecho canonico", Barcellona (1956).

L'explication en sociologie religieuse,
in "Cahiers internationaux de Sociologie", XXI (1956), pp. 59 - 76.

La statistique religieuse,
in "Journal de la Société de Statistique de Paris", 1956, pp. 161 - 165.

Le Théologien Pierre Lombard, prince du droit canon,
in "Miscellanea Lombardiana", 1956, pp. 245 - 252.

Les origines canoniques du droit administratif,
in "Études en l'honneur d'Achille Mestre", 1956, pp. 395 - 412.

Les pénitentiels irlandais,
in "Le miracle irlandais", Parigi 1956, pp. 172 - 190.

Lucien Febvre,
in "Politique étrangère", 1956, pp. 542 - 544.

Monseigneur Arquillère,
in "Bulletin des amis de l'Institut Catholique de Paris", 1956, pp. 16 - 24.

Sociologie et histoire du droit,
in "Colloque de Strasbourg", 1956.

Sociologie religieuse et science des religions,
in "A.S.R.", 1956, pp. 3 - 17.

Sociétés religieuses et sociétés politiques,
in "Encyclopedie française", XI (1956).

Tendances actuelles de la recherche dans la sociologie des religions,
in "Current Sociology", V (1956), pp. 5 - 14.

prefaz. a **R.P. De Dainville**, *Cartes anciennes de l'Église de France*, Parigi 1956, pp. 5 - 6.

prefaz. a **J. Karleveo**, *L'Église catholique en régime français de séparation*, Parigi 1956, pp. I - VI.

prefaz. a **don Lemoine**, *Le droit des religieux*, Parigi 1956, pp. 7 - 12.

prefaz. a *Ste Fare et Faremoutiers*, Abbaye de Faremoutiers 1956, pp. V - XII.

rec. a **S. Stelling-Michaud**, *L'université de Bologne et la Pénétration des droits romain et canonique en Suisse aux XIII^e e XIV^e siècles*, Ginevra 1955,
in "R.H.D.", XXXIV/3 (1956), pp. 588 - 589.

1957

Culture de la France (à propos de R. Métraux et M. Mead...),
Le Havre 1957, pp. 144 - 147.

Dialectique de l'universel et du particulier dans le droit canon,
in "Annali di storia del diritto", I (1957), pp. 77 - 84.

Etat présent de la sociologie religieuse,
in "Encyclopedie française", XIX (1957).

L'Église romaine et les grandes Églises occidentales après la mort de Grégoire le grand,
in "Settimana di Spoleto", 1957, pp. 185 - 216.

La crise janséniste au monastère de Faremoutiers,
in "Mélanges Ste Fare et Faremoutiers", 1957, pp. 119 - 129.

Le cycle supérieur d'études et de recherches politiques,
in "Revue internationale d'histoire politique et constitutionnelle", 1957, pp. 44 - 49.

Pastoraltheologie, Kanonisches Recht und Soziologie,
in "Anima", 1957, pp. 25 - 29.

prefaz. a **R. Ruffieux**, *Idéologie et nécessité*, Friburgo 1957.

prefaz. a **M.L. Fracard**, *La fin de l'Ancien Régime à Niort. Essai de sociologie religieuse*, 1957, pp. 7 - 11 .

1958

Georges Duveau,
in "A.S.R.", 1958, pp. 3 - 6.

La sociologie religieuse parmi les sciences humaines,
in "Sociologie et religions (Recherches et débats)", 25 (1958), pp. 11 - 25.

Rayonnement international des Facultés de droit,
in "Revue de l'Enseignement supérieur", 1958, pp. 143 - 150.

prefaz. a **M.C. Gueudré**, *Histoire de l'Ordre des Ursulines en France*, t.I, Parigi 1958, pp. VII - X.

prefaz. a **J. Gaudemet**, *L'Église dans l'Empire romain (IV^e – V^e siècle)*, (t. III della *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident* curata da Gabriel Le Bras), Parigi 1958, pp. V - VIII.

prefaz. a **J. Chelini**, *La ville et l'Église. Premier bilan des enquêtes de sociologie religieuse urbaine*, Parigi 1958, pp. 13 - 19 .

prefaz. a **J. Blanchard**, *Le droit ecclésiastique contemporain d'Irlande*, Parigi 1958.

prefaz. a *Mission et sociologie. I. Éléments de sociologie religieuse*, Paroisse et mission 1958, pp. 2 - 4 .

1959

Les Institutions ecclésiastiques de la Chrétienté médiévale,
2 voll., Parigi 1959 - 1964, (t. XII/1 e XII/2 della Storia della Chiesa curata da Fliche e Martin);
trad. it. (a cura di F. Margiotta Broglio, L. Prosdocimi e al.) *Le istituzioni ecclesiastiche della Cristianità medievale*,
2 voll., Torino 1973, (2ª ed. 1976).

Capacité personnelle et structures sociales dans les très ancien droit romain,
in "Mélanges Lévy-Bruhl", 1959, pp. 417 - 430.

Le droit classique de l'Église au service de l'homme,
in "Actes du congrès de droit canonique médiéval", Lovanio (1959), pp. 104 - 110.

Naissance et croissance du droit privé de L'Église,
in "Études offertes à Pierre Petot", 1959, pp. 329 - 345.

Note sur la vie commune des clercs dans les collections canoniques,
in "La vita comune del clero nei secoli XI e XII. (Atti della Settimana di studio)", 2 voll., Mendola 1959, pp. 16 - 18.

Réflexions sur les différences entre sociologie scientifique et sociologie pastorale,
in "A.S.R.", 1959, pp. 5 - 14.

Velut splendor firmamenti: le docteur dans le droit de l'Église médiévale,
in "Mélanges Etienne Gilson", 1959, pp. 373 - 388.

prefaz. a **L. Jore**, *L'océan pacifique au temps de la Restauration et de la Monarchie de Juillet (1815 - 1848)*, I, Parigi 1959, pp. 11 - 19.

prefaz. a **L.V. Méjan**, *La séparation des Églises et de l'Etat. L'oeuvre de L. Méjan*, Parigi 1959, pp. IV - XVI.

prefaz. a **L. Jore**, *Lettres d'Emile Artur (1874 - 1887)*, Parigi 1959, pp. 7 - 11.

prefaz. a **A. Friedmann**, *Paris, ses rues, ses paroisses, du moyen âge à la Revolution*, Parigi 1959.

1960

Georges Boyer (in coll. con A.J. Boyé),
in "R.H.D.", XXXVIII/2 (1960), pp. 348 - 351.

Le droit canon dans la littérature quodlibétique,
in "Mélanges Feine", 1960, pp. 62 - 80.

Les civilistes et l'histoire,
in "R.H.D.", XXXVIII/4 (1960), pp. 649 - 650.

Les problèmes des institutions de la Chrétienté médiévale,
in "Rapporti dell'XI Congresso internazionale di Scienze storiche",
Stoccolma 1960, pp. 121 - 139.

Les sources nantaises du droit de l'Église,
in "Mémoires de la Société d'histoire et d'archéologie de Bretagne", 1960,
pp. 5 - 16.

Miettes pour une nouvelle édition de l'Histoire des collections canoniques,
in "R.H.D.", XXXVIII/2 (1960), pp. 309 - 312.

Problèmes de la sociologie des religions,
in "Traité de Sociologie publié sous la direction de G. Gurvitch", t. II
(1960), pp. 79 - 102.

Sociologie de l'Église dans le haut Moyen Âge,
in "Settimana di Spoleto", VII (1960), pp. 595 - 611.

Théologie et droit romain dans l'oeuvre d'Henri de Suse,
in "Études historiques à la mémoire de Noël Didier", 1960, pp. 196 - 204.

prefaz. a **M. Lhospice**, *Divorce et dynastie*, Parigi 1960, pp. I - II .

prefaz. a **R. Jambu-Merlin**, *Le droit privé en Tunisie*, Parigi 1960, pp. I - XII.

prefaz. a **F. Veraja**, *Le origini della controversia teologica sul contratto di censo nel XIII secolo*, Roma 1960, pp. V - VII.

prefaz. a *Études historiques à la mémoire de Noël Didier*, Parigi 1960.

1961

Consultations romano - canoniques sur la compétence du juge d'Eglise,
in "Studi Biondo Biondi", III, (1961), pp. 1 - 11.

L'évasion de l'Église hors des Cités,
in "La vie urbaine", 1961, p. 241.

Le droit romain dans la littérature quodlibétique,
in "R.D.C.", 1961, pp. 166 - 173.

Les problèmes actuels de la sociologie religieuse,
in "Mélanges Jacques Leclercq", 1961, pp. 163 - 181.

Part du monachisme dans le droit et l'économie du Moyen Âge,
in "R.H.E.F.", XLVII (1961), pp. 199 - 213.

Un Saint modèle,
in "Les Amis de Saint François", 1961.

prefaz. a **J. Seguy**, *Christianismes sociaux et sociologie du christianisme chez Ernst Troeltsch*, A.S.R., II, 1961, pp. 3 - 6 .

prefaz. a **S. Acquaviva**, *L'eclissi del sacro nella civiltà industriale*, Milano 1961.

prefaz. a **B. Lemarignier**, *La conférence des avocats et les conflits de statuts concernant les effets du mariage au début du XVIII^e siècle*, Parigi 1961, pp. I - V .

prefaz. a **M. Veissière**, *Une communauté canoniale au moyen âge: Saint-Quiriace de Provins (XI^e – XIII^e siècles)*, Provins 1961, pp. VII - X.

1962

Bartole et le droit canon,
in "Studi e documenti per il VI Centenario", 1962, pp. 297 - 308.

Emile Léonard,
in "A.S.R.", 1962, pp. 3 - 5.

Histoire et sociologie religieuse,
in "Cahiers de l'association interuniversitaire de l'Est", Strasburgo 1962, pp. 7 - 13.

L'abbé Guizard,
in "Nouvelles de l'Institut Catholique", 1962, p. .

prefaz. a **don Salmon**, *L'abbé dans la tradition monastique*, Parigi 1962, pp. II - IX.

prefaz. a **Ch. Alix**, *Le Saint Siège et les nationalismes en Europe (1870 - 1960)*, Parigi 1962.

prefaz. a *St. Martin*, Prologue de l'Année Martinienne, "R.H.E.F." 1962, pp. V - VII.

rec. a **F.A. Isambert**, *Christianisme et classe ouvrière. Jalons pour une sociologie historique*, Tournai-Parigi 1961,
in "A.S.R.", 14 (1962), pp. 180 - 181.

rec. a **E.W. Kemp**, *Consuel and Consent. Aspects of Church Government*, Londra 1961,
in "R.H.D.", LX/3 (1962), pp. 422 - 428.

rec. a **G. Inger**, *Das kirchliche Visitationinstitut in Mittelalterlichen Schweden*, Upsala 1961,
in "R.H.D.", LX/2 (1962), pp. 272 - 275.

rec. a **W. Mueller**, *Die Abgaben von Todes wegen in der Abtei St-Gallen*, Colonia 1961,
in "R.H.D.", LX/4 (1962), pp. 635 - 636.

rec. a **H. Dilcher**, *Die Theorie der Leistungsstörungen bei Glossatoren, Kommentatoren und Kanonisten*, Francoforte sul Meno 1960,
in "R.H.D.", LX/3 (1962), pp. 419 - 420.

rec. a **F. Wieacker**, *Vom römischen Recht*, Stoccarda 1961,
in "R.H.D.", LX/2 (1962), pp. 414 - 416.

1963

Conceptions of Economy and Society,
in "The Cambridge Economic History of Europe", vol. III (1963), pp. 554 - 575.

Le droit canon parmi les sciences au Moyen Âge,
in "R.H.D.", LXI/2 (1963), pp. 332 - 335.

Le droit et les institutions de l'Église de France au XVII^e siècle,
in "XVII siècle", 1963, pp. 73 - 80.

Miettes pour une nouvelle édition de l'Histoire des collections canoniques,
in "R.H.D.", LXI/4 (1963), pp. 635 - 637.

Sur la sociologie de la musique sacrée,
in "A.S.R.", 1963, pp. 139 - 140.

prefaz. a **J. Fournée**, *Enquête sur le culte populaire de Saint Martin en Normandie*, Parigi 1963, pp. 1- 2.

prefaz. a **A. Artonne, L. Guizard, O. Pontal**, *Répertoire des statuts synodaux des diocèses de l'Ancienne France*, Parigi 1963, pp. 3 - 10.

prefaz. a *St. Germain de Près*, *Mémorial du XIV centenaire de l'Abbaye*, Parigi 1963, pp. V - X.

rec. a **A. Watson**, *Contract of mandate in Roman Law*,
in "R.H.D.", XLI/1 (1963), pp. 109 - 111.

rec. a **M. Dierickz**, *Documents inédits sur l'érection des nouveaux diocèses aux Pays-Bas, 1521 - 1570 (tomi II e III)*, Bruxelles 1961 - 1962, in "R.H.D.", LXI/1 e 2 (1963), pp. 115 - 116 e 656.

rec. a **A. Pons**, *Droit ecclésiastique et musique sacrée (4 tomi)*, Saint Maurice (Svizzera) 1956 - 1961, in "A.S.R.", 15 (1963), p. 208 e ss..

rec. a **D. Goldschmidt, J. Matthes**, *Probleme der Religion-soziologie*, in "A.S.R.", 15 (1963), pp. 179 - 181.

rec. a **R. de Berval**, *Présentation du buddhisme*, France-Asie 1960, in "A.S.R.", 16 (1963), pp. 161 - 162.

rec. a **S. Lensky**, *The religious Factor. A Sociologist's Enquiry*, New York 1961, in "A.S.R.", 15 (1963), pp. 194 - 197.

1964

(con J. Rambaud, Ch. Lefebvre) *L'Âge Classique. Théorie et sources du droit*, Parigi 1964, (t. VII della *Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident* curata da G. Le Bras).

Destin de la sociologie, in "Revue de l'Enseignement supérieur", 1964.

Déchristianisation: mot fallacieux, in "Social Compass", 1964, pp. 445 - 452.

L'originalité du droit canon, in "Études Juillot de la Morandière", 1964, pp. 265 - 275.

Les fonctionnaires et l'Église dans l'histoire de France, in "Cahiers chrétiens de la fonction publique", 1964, pp. 5 - 9.

Les Écritures dans la codifications des décrétales, in "Mélanges Tisserant", I (1964), pp. 245 - 254.

Pariser Synoden, in "Lexicon für Theologie und Kirche", 1964.

Synodes et conciles parisiens, in "R.H.E.F.", 50 (1964), pp. 35 - 46.

Stanislas Ossowsky, in "Cahiers internationaux de sociologie", XXXVII (1964), pp. 173 - 175.

Technique du droit romain et progrès de la personne, in "Synteleia Vincenzo Arangio-Ruiz", 1964, pp. 17 - 18.

prefaz. a **S. Ségu**y, *Aux enfances de la sociologie des religions: Georg Simmel*, "A.S.R.", 1964.

prefaz. a **M.A. Lemasne**, *La Faculté de droit de Paris sous l'Ancien Règime*, Parigi 1964.

prefaz. a **P. Adam**, *La vie paroissiale en France au XV^e siècle*, Parigi 1964.

prefaz. a **M. Vallery - Radot**, *Le Cardinal de Luynes*, Parigi 1964.

prefaz. a **C. Marcilhacy**, *Le diocèse d'Orléans au milieu du XIX^e siècle*, Parigi 1964.

prefaz. a **A. Pietre**, *Les trois âges de l'économie*, Parigi 1964.

prefaz. a **F. L. Charpin**, *Pratique religieuse et formation d'une grande ville. Le geste du baptême et sa signification en sociologie religieuse*, Parigi 1964, pp. 11 - 14.

1965

rec. a **P.H. Lafontaine**, *Les conditions positives de l'accession aux ordres dans la première législation ecclésiastique (300 - 492)*, Ottawa 1963, in "R.H.D.", LXIII/1 (1965), pp. 107 - 108.

1966

L'Église médiévale au service du droit romain, in "R.H.D.", XLIV/1 (1966), pp. 193 – 209.

Pour une nouvelle édition de la glose ordinaire des Décretales de Gregoire IX, in "R.H.D.", XLIV/1 (1966), pp. 240 – 241.

1967

L'activité canonique à Poitiers pendant la réforme grégorienne, in "Mélanges René Crozet", I (1967), pp. 237 – 239.

Les Chorevêques dans le Décret de Gratien, in "Mélanges Mgr Pierre Dib", 3 (1967), pp. 269 – 272.

Innocent IV romaniste: examen de l'Apparatus, in "Studia Gratiana", 11 (1967), pp. 305 – 326.

1968

Le mariage dans la théologie et le droit de l'Église du XI^e au XIII^e siècle,
in "Cahiers de Civilisation médiévale", 11 (1968), pp. 191 – 202.

prefaz. a **G. Cholv**y, *Géographie religieuse de l'Hérault contemporain*,
Parigi 1968, pp. 7 - 14.

1970

Accurse et le droit canon,
in "Atti accursiani", I, (1970), pp.217 – 231.

1976

L'Église et le village (opera postuma a cura della sig.ra M. Le Bras-Folain e
di F. Braudel), Parigi 1976;
trad. it. *La Chiesa e il villaggio*, Torino 1979.

1979

Les Ordres religieux (opera postuma),
2 voll, Parigi 1979 – 1980.

Letteratura

F. Boulard, *Ce que la pastorale française doit au Doyen Gabriel Le Bras*, in "L'Année Sociologique", 20 (1969), pp. 311 – 323.

F. Boulard, *Une destinée exceptionnelle*, in "Revue d'histoire de L'Église de France", LVI 156 (1970), pp. XIII – XVII.

F. Calasso, *Medioevo del diritto*, Milano 1954.

F. Calasso, *Il diritto canonico e la Storia*, in "Archivio giuridico", I (1957), pp. 459 – 465.

M. Cedronio, *Profilo delle Annales*, in **M. Cedronio**, **F. Diaz**, **C. Russo**, *Storiografia francese di ieri e di oggi*, Napoli 1977, pp. 3 – 72.

M.D. Chenu, *Officium. Théologiens et canonistes*, in **R. Aubenas** (a cura di), *Études de droit canonique dédiée à Gabriel Le Bras*, Parigi 1965, t. II, pp. 835 – 839.

Yves M. J. Congar, *Un témoignage des désaccords entre canonistes et théologiens*, in **R. Aubenas** (a cura di), *Études de droit canonique dédiée à Gabriel Le Bras*, Parigi 1965, t. II, pp. 861 – 884.

P. A. D'Avack, *Corso di diritto canonico. I. Introduzione sistematica al diritto della Chiesa*, Milano 1956.

H. Desroche, *Le Bras, Gabriel, 1891 - 1970*, in "Archives de Sociologie des Religions", 15 (1970), pp. 3 – 5.

L. Febvre, *Ricordo di Marc Bloch*, in **M. Bloch**, *I re taumaturghi*, Trad. it. Torino 1973, pp. XXI – XXXVII.

P. Fedele, *Lo spirito del diritto canonico*, Padova 1962.

P. Fournier (con G. Le Bras), *Histoire des Collections Canoniques en Occident. Depuis le fausses Décrétales jusqu'au Décret de Gratien*, Parigi 1931, 1932.

P. Fournier, *Un tournant de l'histoire du droit: 1060 - 1140*, in **Id.**, *Mélanges de droit canonique*, Aalen 1983, t.II, pp. 373 – 424.

G. Fransen, *Ecriture Sainte et Droit Canonique*, in "Revista española de derecho canonico", 43 (1986), pp. 7 – 22.

G. Fransen, *Utrumque ius dans les Quaestiones Andegavenses*, in **R. Aubenas** (a cura di), *Études de droit canonique dédiée à Gabriel Le Bras*, Parigi 1965, t. II, pp. 897 – 911.

J. Gaudemet, *Avant - propos*, in **P. Fournier**, *Mélanges de droit canonique*, editée par Theo Kolzer, Aalen 1983, pp. 5 – 11.

J. Gaudemet, *Gabriel Le Bras, Canoniste*, in “Revue d’Histoire de L’Église de France”, LVI 156 (1970), pp. IX – XI.

J. Gaudemet, *Histoire et Sociologie dans l’œuvre de Gabriel Le Bras*, in “L’Année Sociologique”, 20 (1969), pp. 303 – 309.

C. Ginzburg, *Prefazione a M. Bloch, I re taumaturghi*, Trad. it. Torino 1973, pp. XI – XIX.

P. Grossi, *L’ordine giuridico medievale*, Bari 1995.

M. Guasco, *Ricordo di Gabriel Le Bras*, in “Rivista di Storia e Letteratura religiosa”, VI 1 (1970), pp. 232 – 235.

M. Guasco, *Storia e sociologia della Chiesa*, in “Humanitas”, 6 (1970), pp. 636 – 659.

F. Jonas, *Storia della Sociologia*, Bari 1975.

S. Kuttner, *Problemi metodologici nella storia del diritto canonico*, in “Archivio giuridico”, I (1957), pp. 137 – 152.

G. Le Bras, *Paul Fournier et l’Histoire de l’Église de France*, in “Revue d’Histoire de l’Église de France”, XXI (1935), pp. 532 – 549.

G. Le Bras, *Paul Fournier, sa carrière, son oeuvre, son esprit*, in “Revue historique de droit français et étranger”, XV (1936), pp. 1 - 54.

P. Legendre, *Le droit romain, modèle et langage. De la signification de l’Utrumque ius*, in **R. Aubenas** (a cura di), *Études de droit canonique dédiée à Gabriel Le Bras*, Parigi 1965, t. II, pp. 913 – 930.

J. Maitre, *Procédures typologiques en Sociologie religieuse dans l’œuvre de Gabriel Le Bras*, in “L’Année Sociologique” 20 (1969), pp. 325 – 334.

F. Margiotta Broglio, *Cenno biografico di Gabriel Le Bras*, in **G. Le Bras**, *Istituzioni ecclesiastiche della Cristianità medievale*, ed. it. Torino 1973, pp. 6 – 7.

F. Margiotta Broglio, *Diritto Canonico e Scienze Umane. Per un approccio interdisciplinare alle Istituzioni della Chiesa occidentale*, in **G. Le Bras**, *La Chiesa del Diritto. Introduzione alla studio delle Istituzioni ecclesiastiche*, Trad. it. Bologna 1976, pp. VII – XXXIX.

F. Margiotta Broglio, *Ricordo di Gabriel Le Bras*, in “Archivio Giuridico”, CLXXIX 1970, pp. 253 – 261.

C.G. Mor, *La Bibbia e il diritto canonico*, Spoleto 1963.

J. R. Palanque, *Gabriel Le Bras (23 juillet 1891 - 19 février 1970)*, in "Revue d'Histoire de L'Église de France", LVI 156 (1970), pp. V – VII.

E. Poulat, *Où en est la sociologie du catholicisme?*, in "L'Année Sociologique", 38 (1988), pp. 23 – 31.

L. Prosdocimi, *Gabriel Le Bras, storico delle istituzioni della cristianità medievale*, in "Rivista di Storia e Letteratura religiosa", III (1967), pp. 70 – 80.

C. Russo, *La Storiografia religiosa e i suoi problemi*, in **C. Russo (a cura di)**, *Società, Chiesa e vita religiosa nell'Ancien Régime*, Napoli 1976, pp. XVII – CCXLIV.

B. Schnapper, *Les rentes chez les théologiens et les canonistes du XIII^e au XVI^e siècle*, in **R. Aubenas (a cura di)**, *Études de droit canonique dédiée à Gabriel Le Bras*, Parigi 1965, t. II, pp. 965 - 995.

H. Stuart Hughes, *Coscienza e Società. Storia delle idee in Europa dal 1890 al 1930*, ed. it. Torino 1967.

J. Terrenoire, *Pratique religieuse des Catholiques en France: approches sociologiques et espaces de reference (1930 - 1980)*, in "Archives de sciences sociales des Religions", 87 (1994), pp. 153 – 187.

G. Vismara, *rec. a Prolégomènes di G. Le Bras*, in "Studia et documenta historiae et juris", XXII (1956), pp. 414 – 429.

J. Willaime, *French-language Sociology of Religion in Europe since the second world war*, in "Schweizerische-Zeitschrift für Soziologie" 25 (1999), pp. 343 – 371.